محمد جمال باروت

حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب تحديد دور ابن تيمية في الحملات الكسروانية - خصوصًا الحملة الثالثة التي أفضت إلى خراب المنطقة وتهجير أهلها - وتطور وعيه بالارتباط بها، وأن يمرحل أدوار ابن تيمية في سياق الصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني على بلاد الشام، في صيغة ثلاثة أدوار له، تحت أسماء ابن تيمية الأول وابن تيمية الثاني وابن تيمية الثالث، ومن ثَمّ الوصول إلى مرحلة ما بعد ابن تيمية الثالث في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي الذي حلّ فيه زمان التعصب، والتحول من حقبة إحياء السنّة بالوسائل الهجيمونية، إلى فرضها بالأساليب القسرية المؤسسية. كما يحاول الكتاب الاجتهاد في وضع فتاوى ابن تيمية المتعلقة بالآخر المسلم في سياق تاريخها الاجتماعي- السياسي المحدد بهذا الصراع.

محمد جمال باروت

باحث مشارك ورئيس دائرة الأبحاث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. عمل مديرًا ومستشارًا في عدّة مشاريع لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي في سورية. له العديد من الدراسات والبحوث في مجالات التعليم، والتنمية البشرية، والتنمية والسكّان، والهجرة الخارجية السوريّة، والاستشراف المستقبلي لمسارات التنمية. وهو مختص بالتاريخ الاجتماعي والسياسي السوري الحديث. من أحدث كتبه، **العقد الأخير في تاريخ سورية؛ التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية**.

السعر: 12 دولارًا

ISBN 978-614-445-136-6





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

حملات كسروان
في التاريخ السياسي
لفتاوى ابن تيمية

حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية

محمد جمال باروت



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
باروت، محمد جمال
حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية/ محمد جمال باروت.
303 ص.؛ 24 سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 257-269) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-136-6
1. كسروان (سوريا) - تاريخ. 2. كسروان (سوريا) - تاريخ - مصادر. 3. كسروان (سوريا) - تاريخ - حملة بيدرا، 1292. 4. الحملات السياسية - كسروان - لبنان - تاريخ. 5. الغزوات الإسلامية - كسروان - لبنان - تاريخ. 6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، 661-728 هـ. أ. العنوان.
956.92032

العنوان بالإنكليزية

Kessrouan Campaigns in Political History of Ibn Taymiyyah Fatwas

by Mohammed Jamal Barout

الناشر
المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies
شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 0097440356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ أبريل 2017

المحتويات

مقدمة

وِلِد هذا الكتاب كنبتة على هامش مشروع يعمل عليه الباحث في ما يتعلق بالتاريخ الاجتماعي - السياسي للشيعية - بمعنى الفِرق الشيعية كلها - في بلاد الشام، وتاريخ العلاقات السنية - الشيعية، في ضوء مفهوم التنوع كمفهوم مفتاحي في فهم تاريخ بلاد الشام. واندرج المشروع الأساس في سياق المشروعات البحثية التي يعمل عليها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في تفكيك مراجع البنية الطائفية المستعادة في المشرق العربي، على هيئة صراع مذهبي طائفي هوياتي، يعاد فيه إنتاج طوائف متخيلة حديثة بواسطة الطائفية وتسييسها المعاصر. ويندرج المشروع في إطار استئناف أسئلة النهضة العربية التي لم تحل حتى اليوم، والتي تبناها المشروع البحثي للمركز بدفع مباشر من مديره العام عزمي بشارة.

برزت مسألة الحملة الكسروانية الثالثة، ومن خلالها الحملات الكسروانية، في مجال عمل البحث. وتحولت، في حمّى البحث، وبعد قراءات الباحث المعمَّقة لما يتعلق بها من «شاردة وواردة» تقريبًا، من فقرة واحدة إلى كتاب، هو هذا الكتاب. وفي سياق البحث ظهر ابن تيمية، فقاد هذا الظهور البحث إلى بحث حدود انخراط ابن تيمية في حملة كسروان الثالثة وطبيعة هذا الانخراط، وما نُسب إليه من فتاوى في شأن هذه الحملة، وعمله على شرعنتها بعد القيام بها وتبريرها. وعلى الرغم من أن مشكلة تاريخ حملات كسروان هي مشكلة - في حقل التاريخ - تختص بالتواريخ اللبنانية الطائفية لتاريخ لبنان، وفق وجهات نظرها السردية (الطائفية) المغلقة بخبرة كتابة التاريخ الحديثة، فإن البحث ينظر

إلى تداعياتها من منظور أن أي تغير جذري يطرأ على وحدة من وحدات المنظومة الجماعاتية يؤثر في تلك الوحدات قاطبة. ولا يرى في حملات كسروان ما قامت به فحسب، بل يرى أيضًا تداعياتها في سياق حلول قرن التعصب المملوكي في القرن الرابع عشر الميلادي، الذي حكم العلاقات السنية - الشيعية، والعلاقات السنية - المسيحية أيضًا. ومنه يبدأ التحول من مرحلة «إحياء السنّة» بوساطة المدرسة وتكوين الكوادر في العهود السلجوقية - النورية - الأيوبية الشامية السابقة على نشوء دولة المماليك، إلى فرضها بالإكراه والعنف، ومعها تغير البنية الجماعاتية الشامية.

خلال عملية التنقيب وجمع المعلومات، أبرز البحث مسألة لم تكن على جدول الأعمال البحثية، وهي مسألة تدوين المؤرخين اللبنانيين الإخباريين الكلاسيكيين والمعاصرين لحملات كسروان، ولا سيما الحملة الثالثة. وقاد ذلك الباحثَ إلى طرح المسألة الإيستوريوغرافية المتعلقة بطريقة «تدوين» التاريخ اللبناني والتاريخ اللبناني للمسألة الكسروانية في تاريخ لبنان، بوصفها حجر زاوية في بناء التاريخ اللبناني الطائفي المعاصر والحديث، ومن ثَمّ تصور الدولة اللبنانية، كما تبنّتها التواريخ المارونية والدرزية والشيعية والنصيرية والسنيّة اللبنانية ثم العلويّة، وهي التواريخ التي دار الصراع في ما بينها حول الاستملاك الطائفي لكسروان، لخدمة مشروع الدولة اللبنانية على أساس طائفي. كما وجد الباحث نفسه مضطرًا في مجاله الإيستوريوغرافي إلى نقد «النقد الإيستوريوغرافي» لتلك التواريخ الطائفية الجماعاتية، ما قاده إلى ما يدعوه «نقد الإيستوريوغرافيا اللبنانية» نفسها التي تركز فاعليتها هي أيضًا على نقد الإيستوريوغرافيا اللبنانية.

من هنا، قاد ذلك الباحثَ إلى البحث في الميتا - إيستوريوغرافيا اللبنانية نفسها، مخصصًا **الفصل الأول** لهذه الإشكالية، ومنتهيًا إلى تحكم الذات الطائفية المعاصرة المتخيلة التي رافقت تحوّل «متصرفية جبل لبنان» إلى «لبنان الكبير» فـ «الجمهورية اللبنانية»، في طريقة تدوين تاريخ حملات كسروان. وحاول في **الفصل الثاني** أن يطرح رؤية سردية - تحليلية في ضوء مفاهيم العلوم الاجتماعية

المعاصرة لتلك الحملات، ولا سيما مفاهيم المتغيرات المستقلة والوسيطة والتابعة، وأن يبرز السياق التاريخي المحدد لتحولات ابن تيمية الذي شارك بنفسه مع بعض تلامذته في حملة كسروان الثالثة، التي أفضت إلى خراب كسروان وتهجير من بقي من أهلها، ودشنت في سياق الصراع المملوكي - الإيلخاني الذي أضفى عليه كلٌّ من ابن تيمية والفقيه الشيعي الحلّي شكل الصراع المذهبي - الأيديولوجي، عصر التعصب الهوياتي الطائفي في القرن الرابع عشر، كقرن مفصلي في تغيرات البنية الدينية والمذهبية الجماعاتية البشرية لبلاد الشام.

حاول البحث أن يحدّد دور ابن تيمية في الحملات الكسروانية، وتطور وعيه بالارتباط بها، وأن يمرحل أدوار ابن تيمية في سياق الصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني على بلاد الشام، في صيغة ثلاثة أدوار له، تحت أسماء ابن تيمية الأول وابن تيمية الثاني وابن تيمية الثالث، ومن ثَمّ الوصول إلى مرحلة ما بعد ابن تيمية الثالث في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي الذي حلّ فيه زمان التعصب، والتحول من حقبة إحياء السنّة بالوسائل الهجيمونية، إلى فرضها بالأساليب القسرية المؤسسية. كما حاول البحث أن يجتهد في وضع فتاوى ابن تيمية المتعلقة بالآخر المسلم في سياق تاريخها الاجتماعي - السياسي المحدد بالصراع المملوكي - الإيلخاني.

يأمل الباحث أن يكون قد قدّم في هذه المحاولة معالجة علمية جديدة لإشكاليّة بحثه، تتطلع إلى إنتاج قيمة بحثية مضافة إلى ما سبقها. ولم يكن ممكنًا للباحث أن ينجز هذا البحث من دون الدعم الفني الكبير الذي قدمه إليه المركز العربي. وأنوه هنا - على الخصوص - بدعم فريق المكتبة في المركز الذي تقوده إنعام شرف، وبدعم الزميل وليد نويهض الذي قدم بإخلاص وسرعة للباحث ما يتطلبه البحث من استكمالات وثائقية ومعلوماتية، ولاسيما من فريق مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، وكذلك بدعم الزميل رائد السهوري المحرر في المركز، والمختص بفتاوى ابن تيمية اختصاصًا دقيقًا، عن طريق الحوار المثمر بينه وبين الباحث، أو لفته الباحث إلى مراجع مهمة أخرى في النظر إلى مشكلة

ابن تيمية وتطوّر أدواره، وتولّيه مشكورًا التحرير العلمي لهذا الكتاب. كما أشكر الزميل حسن حسن في فريق التحرير في بيروت على مراجعته التحريرية النهائية للبحث وتدقيقه له، كما أشكر - على نحو خاص - مع حفظ الألقاب - كلًا من أحمد حطيط وخالد زيادة ووجيه كوثراني على قراءتهم الصبورة للمخطوطة، وملاحظاتهم القيمة جدًا. وأما ما جاء في الكتاب من أخطاء وعثرات محتملة، فيتحمل الباحث وحده المسؤولية عنها.

تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

الفصل الأول

إيستوريوغرافيا الحملات الكسروانية
كسروان في الرؤية التاريخية السردية
المتركزة طائفيًا

يرتكز أصغر تعريف ممكن وأوضحه للإيستوريوغرافيا (Historiographie) على دراسة «خطاب المؤرّخين» بوصفها: «تاريخ الخطاب الذي عقده الناس عن الماضي، عن ماضيهم»[1]؛ أي إن الإيستوريوغرافيا لا تهتم بـ «دراسة الوقائع التاريخية»، بل بـ «دراسة الخطابات بشأن هذه الوقائع التاريخية»[2].

خلال العقود الأخيرة، توسّع مجال الإيستوريوغرافيا ليشمل البُعد الإبيستمولوجي المرتبط أساسًا بممارسات المؤرخين، إضافةً إلى الاهتمام بخطاب المؤرّخين. وهكذا، نجد من يعرّف الإيستوريوغرافيا بأنها «تعمل أيضًا على تحديد المؤرّخين في أزمنتهم، وفي الأماكن التي تُشكّلهم وحيث يعيشون، [أي] في [قلب] ممارسة مهنتهم»[3]. ويُطلق عليها وجيه كوثراني مصطلح «التأريخ» تمييزًا لها من «التاريخ»، ويستخدم لأحد كتبه عنوان **تاريخ التأريخ**، قاصدًا به بعض أهم مجالات الإيستوريوغرافيا من اتجاهات ومدارس ومناهج كتابة التاريخ، ومحددًا فهم الإيستوريوغرافيا كتأريخ[4].

تتحدد إشكالية هذا الفصل في مستويين: **الأول**، تحليل تأثيرات الرؤية التاريخية السردية المتركزة طائفيًا، ودراستها على طريقة «تخطيب» حملات كسروان أو بنائها، في الكتابات التاريخية اللبنانية المعاصرة، كما أنتجها المؤرخون

(1) Charles-Olivier Carbonell, *L'Historiographie*, Que sais-je?, 8ème ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1981), p. 4, et Guy Bourdé & Hervé Martin, *Les Écoles historiques*, Points (Paris: Le Seuil, 1997), p. 16.

(2) Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Historique 3 (Paris: Dictionnaire le Robert, 2012), tome 2, p. 1629.

(3) Nicolas Offenstadt, *L'Historiographie*, Que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), p. 3.

(4) وجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 29.

اللبنانيون في تواريخ مارونية وشيعية ودرزية وسنية؛ كلٌّ بحسب العقدة الأساس عندَه.

أمّا كسروان، فيحدّد عصام خليفة منطقتها وجردها جغرافيًّا بأنهما ما يعرفان بكسروان والمتن في لبنان الحالي[5]. وأما حملات كسروان، فالمقصود بها الحملات المملوكية الثلاث على كسروان؛ إذ تعرضت كسروان خلال ثلاثة عشر عامًا تقريبًا (691-705هـ/ 1292-1305م) - وهي أعوام التحول التاريخي في بلاد الشام من الصليبية إلى المملوكية، وفيها تكرر غزو التتار للشام - لثلاث حملات مملوكية كبيرة في الأعوام 691هـ/ 1292م، و699هـ/ 1300م، و705هـ/ 1305م. وكان من أكبرها وأعنفها وأطولها وأمضاها تأثيرًا في زمنها وفي التواريخ اللبنانية اللاحقة، الحملة المملوكية الثالثة التي حدثت في عام 705هـ/ 1305م.

برز هذا التأثير في انهماك المؤرخين اللبنانيين المعاصرين - في زمن التحول من «متصرفية جبل لبنان» إلى «لبنان الكبير»، ومن بعده «الجمهورية اللبنانية» - في حلّ «عقدة الأفاعي»، أو ما وصفه بيضون بـالعقدة «الرورشية» (لوحات رورشا: بقع مفتقرة إلى الدقة في الملامح، ينحو المؤرخ في تأويلها إلى حيث تدعو دواعي انتمائه)، ومركز «الأحجية» في هذه العقدة هو تحديد «هوية الكسراونيين الطائفية»[6]، ويتعلق ذلك بمفهوم «الرؤية السردية» في السرديات. وحظي هذا المفهوم بوفرة كبيرة في الدراسات السردية، وتتلاقى فيه المصطلحات التي دُرِس بها هذا المفهوم - المصطلح، وأهمها: الرؤية والبؤرة وحصر المجال والمنظور والتبئير ووجهة النظر (وهذا المصطلح الأخير هو الأكثر ذيوعًا في الكتابات الأنغلو - أميركية).

(5) عصام كمال خليفة، **ناحية جبل كسروان والجرْدين (كسروان والمتن حاليًا): من خلال الإحصاء العثماني (1550م)**: الضرائب (بيروت: مؤسسة نوفل، 2008)، ص 14. قارن مع: كمال الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك، 1291-1516»، في: **لبنان في تاريخه وتراثه**، إشراف عادل إسماعيل (بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992)، ص 221.

(6) أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين** (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 61.

يرتكز مصطلح الرؤية أو وجهة النظر على تحديد الراوي، وهو هنا المؤرخ الذي يروي رؤيته لتاريخ كسروان؛ فهو لا يسمح بمرور المعلومات أو الوقائع التاريخية إلا عبر وجهة نظره هو، أو «حيث تدعو دواعي انتمائه» الطائفي، بلغة بيضون. ويستعمل سعيد يقطين مصطلح - مفهوم «الرؤية السردية» في سياق تعدد مكوناته المصطلحية المفهومية لحصره في إطار «تحليل الخطاب»[7].

أما المستوى **الثاني**، فهو دراسة ما كتبه الإيستوريوغرافيون اللبنانيون أنفسهم عن تلك التواريخ الطائفية لكسروان. وفي هذا المستوى الثاني تقترب المحاولة البحثية لهذا الفصل من نوع ما يمكن تصنيفه، بحسب لغة السرديات، بأنه «خطاب على الخطاب»[8] (Metadiscours)، يجعل الإيستوريوغرافيا اللبنانية الحديثة التي درست خطاب المؤرخين اللبنانيين موضوعًا للبحث، على نحوٍ يقترب فيه مما يمكن تسميته (Meta Historiographie) في إطار مفهوم الميتا - خطاب.

من هنا، لن يتوقف هذا الفصل عند «الوقائع التاريخية» للحملات المملوكية على كسروان (وموضعُه الفصل الثاني) إلا بحسب ما يستدعيه مفهوم الرؤية السردية التاريخية المعاصرة المتركزة طائفيًا، من طريقة «صناعة التاريخ» وفحص مصادرها، لكون هذه الرؤية مبنية على تواريخ جزئية وقائعية، تنطلق منها تلك الرؤية في بناء الهوية الطائفية الكسروانية «الراسخة» و«الثابتة» و«المستمرة» للذات الجماعاتية الطائفية عبر تاريخ طويل. وتستدعي صناعة التاريخ النظرَ المقارنَ بين «الخطاب» و«التاريخ» من جهة، و«النظرة الميتا إيستوريوغرافية» اللبنانية لإشكالية العلاقة بين الخطاب التاريخي والوقائع التاريخية، أو وقائع الحملات من جهة ثانية، بهدف تحديد المشكلات الإيستوريوغرافية الخاصة أو البحتة من زاوية التمفصلات بين وقائع الحملات وتخطيبها أو بنائها في خطاب تاريخي، وتحليل الإيستوريوغرافي لها، ووضع اليد على التلاعب بتاريخ الوقائع،

---

(7) قارن بين كلّ من: سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي: الزمن - السرد - التبئير، ط 4 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 284، ومجموعة مؤلفين، معجم السرديات، تحقيق محمد القاضي (بيروت: دار الفارابي، مؤسسة الانتشار العربي/ تونس: دار محمد علي للنشر، 2010)، ص 65-66.

(8) مجموعة مؤلفين، معجم السرديات، ص 176-180.

وانتقائها وفق مقتضيات الرؤية السردية المتركزة طائفيًا، وفحص تكتيكاتها بنقد إيستوريوغرافي محض لتقنيات الكتابة وأساليبها، والعلاقة بين المتن والمبنى، أو القصة والخطاب، وكيفية بناء تواريخ كسروان الطائفية وتخطيبها.

يفرض علينا هذا المنهجَ ما يمكن وصفه بلغة وجيه كوثراني - في معرض مناقشته الميتا إيستوريوغرافية لنتائج إيستوريوغرافيا كمال الصليبي (1929-2011) عن الإمارة اللبنانية وأسطورة فخر الدين المعني الثاني - بـ «مسألة تصور الماضي في حاضر لبنان» بوصفه «السؤال الإشكالي: كيف يتصور اللبنانيون ماضيهم»[9]، وبوصفه موضع «صراع على تاريخ لبنان» بلغة بيضون، أو ما يعبّر عنه الصليبي بـ «الحرب على تاريخ لبنان»[10]. غير أن هذا الفصل لن يهتم بذلك إلا من زاوية إشكاليته المحددة حول كسروان، بينما سيهتم الفصل الثاني بمحور تاريخ الحملات، وفق تحديد العلاقة بين المتغيرات المستقلة (Variables indépendantes)، والمتغيرات التابعة (Variables dépendantes) والمتغيرات الوسيطة (Variables intermediaires)، بحكم أنها الأكثر إنتاجًا من الناحية التحليلية في تاريخ صراعيٍّ هو تاريخ الحملات. أما **الفصل الثالث**، فسيركز على المتغيرات التابعة، ويُقصد بها آثار الحملات على المستوى الأيديولوجي، منمذَجةً هنا في فتاوى ابن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م) ورسائله، وتاريخها السياسي - الاجتماعي، وفق تحديد مراحل تطور ابن تيمية الفقهي - السياسي، من ابن تيمية الأول (ما قبل الحملات)، إلى ابن تيمية الثاني الذي برز في مرحلة صد التتار عن الشام وانخراطه في الحملة الكسروانية الثالثة، ثم ابن تيمية الثالث بعد نهاية الحملات في زمن تجدد الصراع الإيلخاني التتري - المملوكي، وترسيخ رؤيته الكسروانية في منظومته الفتوية والفقهية والمعرفية «السلفية».

---

(9) وجيه كوثراني، إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى «بيوت العناكب» (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 60-61.

(10) انظر: كمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصور والواقع، ترجمة عفيف الرزاز، ط 6 (بيروت: مؤسسة نوفل، 2013)، الفصل الحادي عشر، ص 249-266.

أولًا: مصادر الإيستوريوغرافيا اللبنانية في شأن هوية كسروان

1- المصادر المارونية الأساس وانقطاعها عن مدونات القرن الرابع عشر التاريخية

ارتكزت المصادر التاريخية اللبنانية المعاصرة حتى أواسط السبعينيات في إعادة بنائها تاريخ كسروان، ولا سيّما الحملات المملوكية الثلاث عليها، على تحديد الهوية الطائفية الكسروانية، متخذين زجلية جبرائيل بن القلاعي (853-922هـ/ 1447-1516م)، المسمّاة بأسماء عدة، منها **حروب المقدّمين ومديحة كسروان**[11]، مصدرًا رئيسًا، وكذلك **تاريخ الأزمنة** لأسطفان الدويهي (1040-1116هـ/ 1630-1704م)[12]. ويلي هذه التواريخ تاريخ طنوس الشدياق (1791-1861)، وهو **أخبار الأعيان في جبل لبنان**[13]. ودوِّنت كلّها بدءًا من أواخر القرن الرابع عشر أو من بدء القرن الخامس عشر بفاصل قرنين ونيف، في الأقل، عن تاريخ حدوث الحملات. ويُعدُّ تاريخ الدويهي أهم هذه التواريخ من حيث تأثيره الحقيقي في المدونات التاريخية اللاحقة حول تاريخ كسروان، فليس تاريخ الدويهي، كما ينقل بطرس فهد محقق تاريخه، الذي ينطق بلغة مارونية متركزة طائفيًا، متبنيًا رأي الأب بولس مسعد من أنه «أصول تاريخنا الوطني والديني»، ثم يصفه بـ «أبي تاريخنا» فحسب[14]، بل تغلغل في معظم المدونات التاريخية المعاصرة اللاحقة، وكان ما تغلغل فيه المحقق المذكور، للمفارقة، هو الزائف في تاريخه، لكنه - مع ذلك - مثّل للمؤرخين اللبنانيين

---

(11) جبرائيل اللحفدي بن القلاعي، زجليات جبرائيل ابن القلاعي، دراسة وتحقيق بطرس الجميل (بيروت: دار لحد خاطر، 1982).

(12) أسطفان الدويهي، تاريخ الأزمنة، تحقيق الأباتي بطرس فهد، الخزانة التاريخية 3، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1986).

(13) طنوس بن يوسف الشدياق، أخبار الأعيان في جبل لبنان، وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني، إشراف نظير عبود، تحقيق مارون رعد، فهرسة الياس حنا، 2 ج (بيروت: دار نظير عبود، 1993).

(14) «مقدمة المحقق بطرس فهد»، في: الدويهي، ص 8.

المعاصرين سلطة مرجعية حقيقية في ما يتعلق بكسروان، بغضّ النظر عن تمثلاتهم الطائفية المباشرة المتخيّلة أو غير المباشرة.

تعود جميع هذه المصادر إلى «مؤرخين» موارنة، ما عدا حمزة بن سباط (توفي بُعيد 926هـ/ 1520م)، مؤلف **صدق الأخبار**، أو **تاريخ ابن سباط**؛ إذ كان مؤرخًا درزيًا تنوخيًا، ويُعد المؤرخ الثاني للتنوخيين الدروز بعد صالح بن يحيى، وتتمثّل أهمية تاريخه في متابعة تاريخ التنوخيين لمرحلة ما بعد ابن يحيى، لكنه سيتميز بأهمية خاصة في مصادر التاريخ الماروني الكلاسيكي؛ كونه حدد هوية الكسروانيين الذين استهدفتهم الحملة المملوكية الثالثة بـ «الدروز والكسروانيين»[15].

ثم أضيفت إلى هذه المصادر المارونية المتأخرة تاريخ صالح بن يحيى (...- نحو 850هـ/ ...- 1446م) لبيروت، وهو أول مؤرخ درزي تنوخي يكتب بطريقة منظمة مستندة إلى الوثائق، ومتوخيًا الدقة، ومحيلًا إلى مراجعه. ووضع تاريخه في عام 1437م، وظل محصورًا في العائلة، و«مجهول الوجود حتى تمّ اكتشاف المخطوطة الأصلية بين مخطوطات اللوفر في باريس في أواخر القرن التاسع عشر»[16]، إلى أن نشرته مجلة **المشرق** على حلقات، ثم أصدره الأب لويس شيخو اليسوعي في عام 1902 مع تحقيق له، في المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في لبنان، تحت عنوان: **كتاب تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**[17]، ليتحول تاريخ ابن يحيى إلى مصدر أساس في كتابات المؤرخين اللبنانيين المعاصرين الذين اهتموا بتاريخ كسروان عن الحملات الكسروانية، لما

---

(15) حمزة بن أحمد بن عمر المعروف بابن سباط الغربي، **صدق الأخبار: تاريخ ابن سباط**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، 2 ج (طرابلس - لبنان: جروس برس، 1993)، ج 2، ص 588.

(16) كمال الصليبي، **منطلق تاريخ لبنان، 634-1516م**، ط 3 (بيروت: دار نوفل، 2012)، ص 159.

(17) صالح بن الحسين بن صالح بن يحيى، **كتاب تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**، سعى بنشره وتهذيب عبارته وتعليق حواشيه وفهارسه الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1902). ولم نعتمد هذه النسخة بل النسخة غير المحققة أي التي من دون تحقيق شيخو لأسباب استقلالية في فهم تاريخ بن يحيى، ولبعض المشكلات في تحقيق شيخو.

اشتمل عليه من تفصيلات عن الحملات المملوكية على كسروان، وإن كان ابن يحيى قد أحجم عن تحديد هوية المستهدفين المذهبية بهذه الحملات. وهو اعتمد في ما يتعلق بحملات كسروان، كما يشير هو نفسه في احترام لتوثيق مصادره، على مؤرخين كلاسيكيين في القرن الرابع عشر، مثل النويري والكتبي. ولم يفعل في هذه السرديات سوى نقلِ ما قرأه، فقال: «ومما نقلناه». وليس لديه جديد في سرد هذه الحملات لم يذكره المؤرخون قبله، لكنه أضاف معلومات مهمة عن موقع التنوخيين في هذه الحملات، ومشاركتهم في الحملة الثالثة، ومقتل بعض أمرائهم فيها[18].

يلاحظ على هذه المصادر انقطاعها شبه التام عن المدونات التاريخية الكلاسيكية وشبه التاريخية التي أنتجت بين أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، وفي مقدمها تاريخ أبي الفداء (672-732هـ/ 1273-1331م) والحافظ الذهبي (673-748هـ/ 1274-1348م) واليونيني (640-726هـ/ 1242-1326م) والنويري (677-732هـ/ 1278-1333م) والجزري (658-739هـ/ 1260-1338م) الذي ينقل عن اليونيني، وابن أيبك الدواداري (...- 736هـ/ ...- 1336م)، ثم ابن كثير (701-774هـ/ 1302-1373م)، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر...، وغيرهم، وهي المدونات التي تتراكم فيها المعلومات الأساسية عن تاريخ الحملات ومجرياتها. يضاف إلى ذلك تجاهل تلك المصادر المدونات شبه التاريخية التي تُعَدُّ مصدرًا مساعدًا مهمًا في فهم حوادث التاريخ، وفي فهم حملة كسروان الثالثة على وجه التحديد، وأهمها ما كتبه ابن عبد الهادي (705-744هـ/ 1305-1343م).

أهملت المصادر المارونية «اللبنانية» المتأخرة - وهي كلها متأخرة نظرًا إلى تاريخ وقوع حملات كسروان - المدونات التاريخية في القرن الرابع عشر المتعلقة بحملات كسروان، التي يشير بعضها إلى الهوية المذهبية الطائفية لأهل كسروان، بينما يغفل بعضٌ آخر ذلك. وربما لا يعود هذا إلى جهل بعض المؤرخين -

---

(18) صالح بن الحسين بن صالح بن يحيى، تاريخ بيروت (بيروت: دار الحديث، 1990)، ص 19.

خصوصًا الدويهي - بتلك المصادر، وتبعه في أول القرن العشرين يوسف الدبس، بل لأن المصادر تلك تتباين في تحديد الهوية المذهبية الطائفية للكسروانيين بين النصيرية والدروز، لكن أيًا منها لا يشير إلى الموارنة، أو إلى وجود ماروني في كسروان في زمن الحملات؛ فالدويهي كان يعرف - في شأن حملات كسروان - تاريخ أبي الفداء والتواريخ الإسلامية للقرن الرابع عشر، لكنه، في حملة كسروان الثالثة، يعتمد على ابن سباط المتأخر، وليس على أبي الفداء، مع أن نص ابن سباط ما هو إلا تحوير لنص أبي الفداء، ومن ذلك التحوير تغيير ابن سباط وصف أبي الفداء إياهم بـ «النصيريين والظنينين» إلى «الدروز والكسروانيين». كذلك كان الدبس يعرف أبا الفداء ويستند إلى تاريخه في بعض الأحيان، لكنه في تاريخه لكسروان تجاهله، لكون سردية أبي الفداء تخرق مقاصده في إثبات درزية كسروان ومارونيتها. ووفق أحدث الدراسات اللبنانية عن التركيبة المذهبية لكسروان إبان الحملات، سجّل نائل أبو شقرا أن مؤرخًا واحدًا فقط - من بين خمسة عشر مؤرخًا أحصاهم ممن كتب عن حملات كسروان - يقول إن أهل كسروان كانوا موارنة. هذا المؤرخ - كما حدّده أبو شقرا - هو تادرس، مطران حماة[19].

2- الهوية المذهبية الكسروانية في المصادر التاريخية الكلاسيكية

تتراوح المدونات التاريخية الإسلامية في رؤيتها إلى الكسروانيين بين من يعدّهم نصيرية و«روافض جهلة»، ومن يراهم دروزًا. كان أبو الفداء أهم المؤرخين الذين قالوا إنهم «نصيرية»، فوصفهم بـ «النصيرية والظنينين»، بينما اكتفى الحافظ الذهبي بأن أشار - من دون جزم - إلى أنهم «روافض»، «جهلة»، أو «زنادقة متحللون من الدين»، من دون تعيين لفرقهم أو مذاهبهم[20]، ثم يرد

---

(19) انظر جدولًا بالمؤرخين الذين تعرضوا لتركيبة كسروان الجماعاتية الطائفية، في: نائل أبو شقرا، «البنى السكانية في جبل لبنان (1250-1850): تحولات ونتائج»، عمران، السنة 1، العدد 3 (شتاء 2013)، ص 198-199.

(20) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 15 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، =

في **ذيول العبر** للذهبي والحسيني وصفهم بـ «رافضة»[21]. أما ابن عبد الهادي الذي ارتبط اسمه بمدونة شبه تاريخية، فإنه يشير - في ضوء ما يبدو أنه أفاده من شيخه ابن تيمية - أن الحملة على كسروان استهدفت «الروافض والنصيرية وأصحاب العقائد الفاسدة»[22]. ولئن كان ابن تيمية قد حدد من استهدفتهم الحملة بأنهم «روافض»، أي شيعة إمامية اثنا عشرية، فإنه ذكر أيضًا أنه كان فيهم «خلق كثير [...] من جنس الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية»[23]. وإن كنا سنتوقف لاحقًا، وعلى نحو تفصيلي، عند تعريف ابن تيمية لهوية الكسراونيين في زمن الحملة الثالثة، فقد خضع للتعديل؛ إذ يبدو أنه أعاد تعريفه لهم بأنهم، أساسًا، «نصيرية»، بينما لا يشير هو ولا أي مؤرخ أو شبه مؤرخ إلى وجود مسيحي في كسروان في زمن الحملات. ولا يشير ابن تيمية إلى أكثر من أنه «يرد إليهم النصارى من أهل قبرص فيضيفونهم ويعطونهم سلاح المسلمين، ويقعون بالرجل الصالح من المسلمين فإما أن يقتلوه أو يسلبوه، وقليل منهم من يفلت منهم بالحيلة»[24].

ثمة مؤرخون آخرون ممن كانوا قد أنتجوا مدوناتهم في النصف الأول من القرن الرابع عشر وبعده، أشاروا إلى «درزية» من استهدفتهم الحملات. ولعل اليونيني الذي كان معاصرًا للحوادث ومؤرّخًا لها، من أبكر من أشار إلى استهداف الحملة الثانية جبل الكسروانيين والدرزية[25]، كما أشار الدواداري إلى ذلك في

= 2005)، مج 14، ص 750، وكتاب **دول الإسلام في التاريخ**، تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود الأرناؤوط، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، ج 2، ص 238.

(21) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، **من ذيول العبر للذهبي والحسيني**، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، مراجعة صلاح الدين المنجد وعبد الستار أحمد فراج، التراث العربي 17، ط 2 (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1986)، ص 30.

(22) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية**، دراسة وتحقيق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002)، ص 150.

(23) المرجع نفسه، ص 159.

(24) المرجع نفسه، ص 155.

(25) قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، **ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي**، تحقيق عباس هاني الجراح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، مج 21، ج 5، ص 130. بينما يذكر اسم جبل كسروان من دون ذكر الدرزية في معرض تطرقه للحملة الثالثة، مج 22، ج 6، ص 119.

مناسبة سرده الحملة الثانية بأنها استهدفت «جبل كسروان والدرزية»[26]. ثم سيشير ابن كثير، ضمنًا، إلى استهداف الحملة الدروز تحت اسم «التيامنة» (وهم سكان وادي التيم)؛ إذ يشير إلى أن الأفرم اجتاح جبل كسروان أو «بلاد الجرد والرفض والتيامنة» وأنه أباد «خلقًا كثيرًا منهم ومن فرقتهم الضالة»[27]. ويفصّل المقريزي ما جرى بالقول إن الأفرم «نازلهم وخرب ضياعهم وقطع كرومهم، ومزقهم بعدما قاتلهم أحد عشر يومًا [...] ووضع فيهم السيف، وأسر ستمئة رجل»[28]. ثم سيذكر ابن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م)، في تاريخه أن الحملة - ويقصد بها الحملة الثانية - استهدفت «جبل كسروان والدرزية»[29]، بينما سيشير المقريزي (766-845هـ/ 1365-1441م) الذي أتى بعد ابن خلدون إلى «غزو الدرزية أهل جبال كسروان»[30]. أما ابن يحيى المعاصر لابن خلدون والمقريزي ومؤرخ العائلة التنوخية (الدرزيّة)، فسكت عن تحديد هوية الكسروانيين المذهبية.

ثانيًا: في النقد الإيستوريوغرافي اللبناني الحديث لتاريخ كسروان ومصادر المؤرخين اللبنانيين عنه

1- النقد الإيستوريوغرافي للمصادر اللبنانية للتاريخ اللبناني: الصليبي وكوثراني

وجّه الإيستوريوغرافيون اللبنانيون نقدًا منهجيًا ومعرفيًا، داخليًا وخارجيًا وقويًا، إلى المصادر المارونية المتأخرة ذات الطابع السردي «الإخباري»،

---

(26) أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق بيرند راتكه وآخرون (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1402هـ/ 1982م)، ج 8، ص 40.

(27) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 14، ص 35.

(28) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 389.

(29) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، اعتنى به عادل بن سعد، 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 5، ص 417.

(30) المقريزي، ج 2، ص 331.

والمعاصرة ذات الطابع «العلمي» في كتابة التاريخ. ويُعَدُّ أحمد بيضون وكمال الصليبي ووجيه كوثراني من أبرزهم على مستوى النقد الإيستوريوغرافي لأعمال المؤرخين اللبنانيين بشأن تاريخ لبنان. واختلف هؤلاء الإيستوريوغرافيون عن المؤسس المنهجي المبكر للإيستوريوغرافيا اللبنانية أسد رستم (1897-1965)، في كون رستم قد اقتصر في كتابه المبكر **مصطلح التاريخ** على تحديد الجوانب المنهجية للإيستوريوغرافيا في ضوء مفاهيم المدرسة المنهجية الفرنسية، لكنه حدّدها في ضوء خبرته كمؤرخ وخبير بالنصوص التاريخية، مركّزًا على «عيوب» الكتابة التاريخية من منظور إيستوريوغرافي. وهو ركّز، خصوصًا، على مفاهيم النقد الداخلي والنقد الخارجي للأصول والمصادر و«الأقوال المختلفة عن واقعة واحدة» على هذه العيوب في تلك المدرسة، بما يفيد النقد الإيستوريوغرافي المحض أو ما يقترب - بلغة سنيوبوس - من النقد الداخلي لمواد المعرفة التاريخية. ثم تبعه قسطنطين زريق (1909-2000) في ذلك جزئيًا في **نحن والتاريخ** عبر تقديم مسهب نسبيًا لمفاهيم المدرسة المنهجية، في مجالَي النقد الداخلي والنقد الخارجي للوثائق التاريخية[31]. ومما لا شك فيه أن هذه المفاهيم تتلاءم مع تطور المفاهيم النقدية التاريخية ما قبل المدرسة «الحولياتية» التي قوّضت التواريخ الحديثة لمصلحة التاريخ الاجتماعي - الاقتصادي على المدى الطويل. غير أن قيمتها تبقى أساسية بالنسبة إلى فحص مدونات التواريخ الجزئية، ومواد المعرفة التاريخية بالمعنى الواسع للوثيقة، وفي شروط ثورة الاتصالات في عالمنا بمعنى المعلومة، وهو الفحص الذي يمكن أن نطلق عليه صفة «الفحص الإيستوريوغرافي لمواد المعرفة في الكتابة التاريخية».

أما الإيستوريوغرافيون اللبنانيون بعد رستم، ونسبيًا بعد زريق، فيتميزون بتجاوزهم حدود إيضاح المنهج الإيستوريوغرافي إلى تنزيله على النصوص التاريخية اللبنانية. ولئن جمع الصليبي وكوثراني كلاهما بين

---

(31) أسد رستم، **مصطلح التاريخ: وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث**، ط 4 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1984)؛ قارن مع: قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، 1959)، فصل «صناعة التاريخ»، ص 83.

مهارات الإيستوريوغرافي والمؤرخ - إذ لكليهما تاريخه للبنان - فإن بيضون إيستوريوغرافي أساسًا - كما ظهر لنا - وليس مؤرخًا.

خصص كوثراني مقالات عدة تتعلق **بإشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية معاصرة**، تخص - على نحو غير مباشر - حملات كسروان و«حُمّى» إعادة كتابة تاريخ كسروان على أساس تركّز طائفي، وذلك من خلال دراسته نماذج التاريخ الماروني للجبل، ونماذج المؤرخ الدرزي، والمؤرخ المسلم السني، والمؤرخ المسلم الشيعي. وانطوت دراسته على ملاحظات إيستوريوغرافية مهمة، لكن نقده الإيستوريوغرافي ارتبط بنقد تصور تلك النماذج لتاريخ لبنان كما يبدو في «نظرية الملجأ» للامنس وجواد بولس.

توقف لامنس عند «الصورة السورية» المرتبطة بمشروع «سورية الكاملة» الفرنسية، بينما سيتوقف المؤرخون الدروز، ممثّلين بعباس أبو صالح وسامي مكارم، عند الصورة المتخيلة لـ «البطل الدرزي واللبناني والعربي في آن واحد»، ما يقتضي أسبقية الدرزية - من خلال أنموذج فخر الدين المعني - إلى «اللبنانية مقدمة لتأسيس كيان وطني مستقل عن السيطرة العثمانية». أما المؤرخ المسلم السني محمد جميل بيهم، فيبني تكتيكه السردي التحليلي التاريخي على التوفيق بين اللبنانية والعروبية في صيغة «لبنان العربي»، مكرسًا أسطورة فخر الدين المعني، لكن كرمز عربي، فيشدد على سنّيته في مقابل تشديد المؤرخ الماروني على «لادينيته»، وتشديد المؤرخ الدرزي على «درزيته المتسامحة»[32]، ليصل إلى رؤية المؤرخ الشيعي التقليدي ما قبل تأسيس «حركة المحرومين»، ممثلًا بالشيخ عارف الزين ومحمد جابر صفا. فلدى كوثراني - إذًا - تاريخ للبنان، فهو ليس إيستوريوغرافيًا فحسب، بل هو مؤرخ أيضًا يهمه من النقد الإيستوريوغرافي للكتابات التاريخية اللبنانية ما يتعلق بمفهوم التاريخ، وتحريره من المنظورات الطائفية.

اهتم الصليبي الذي جمع بين الإيستوريوغرافي والمؤرخ في وقت واحد في جهده النقدي الإيستوريوغرافي، بنقد المصادر التاريخية اللبنانية الكلاسيكية أو المتأخرة لتاريخ جبل لبنان، التي شكلت حتى وقت قريب مصادر «مرجعية»،

(32) كوثراني، إشكالية الدولة، ص 19-25 و33-44.

وركّز على نقض أساطيرها، ولا سيما أسطورة فخر الدين المعني الثاني، وأسطورة الإمارة. وشكّل كتابه **بيت بمنازل كثيرة** خلاصة نوعية لهذا الجمع بين الإيستوريوغرافيا والتاريخ، في جوابه النقدي عن سؤال: كيف تصور المؤرخون اللبنانيون ماضيهم؟ بوصفه سؤالًا محوريًا في الإيستوريوغرافيا، من حيث إن كتابة تاريخ لبنان - وهو ما سعى الصليبي إليه - لن يكون ممكنًا من دون النقد الإيستوريوغرافي لمصادره. ولئن كان الصليبي قد تقبّل في كتبه الأولى اعتماد تلك المصادر وأدمجها في رؤيته لتاريخ لبنان على نحو نسبي، فإنه صفّى معها الحساب في **بيت بمنازل كثيرة**.

لم يكن ما نصفه بـ «جوانب نقده الإيستوريوغرافي» لمصادر التاريخ اللبناني محكومًا بمنهج إيستوريوغرافي خاص بالمعنى المحدد للكلمة، بل كان محكومًا ببنائه لتاريخ لبنان؛ فالمنهج الإيستوريوغرافي يتطلب مهارات عالية متمكنة من مفاهيم العلوم الإنسانية - الاجتماعية، وهو ما يبدو أن الصليبي لم يهتم به، بل اهتم - على ما يبدو من دون «طنطنة» بمناهجه - بتقاليد المدرسة المنهجية الفرنسية ما قبل الحولياتية في النقد الداخلي والخارجي للمعلومات التاريخية[33]. ولا يهتم الصليبي بكشف النظم التي تتحكم بالسرديات التاريخية التخييليّة المتأخرة المتعلقة بلبنان كما اهتم بها بيضون وكوثراني من موقع تحليل النظام الأيديولوجي في تلك السرديات، الذي يحكم رؤية التاريخ، بل ينقضها من موقع المؤرخ الذي يفحص المعطيات التاريخية داخليًا وخارجيًا.

يشتمل هذا النقد العام، بطبيعة الحال، على نقد إيستوريوغرافي لمصادر المدونات التاريخية اللبنانية المتأخرة حول كسروان، وهنا يبدو أثر مفاهيم المدرسة المنهجية مترسبًا في فهم الصليبي للأخبار التي تضمنتها هذه المدوّنات. ويلاحظ الصليبي، من منظور نقدي إيستوريوغرافي لتلك المدوّنات، أنه لا يمكن الركون إلى ما ورد فيها؛ إذ جاءت فيها «في أحيان كثيرة أخبار موضوعة، لا تستند إلى أساس تاريخي ثابت»[34]. وهذه نقطة إيستوريوغرافية بامتياز، تتعلق بنقد كتابة

---

(33) المرجع نفسه، ص 61.

(34) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 111.

التاريخ عبر حلقة أساس، وهي حلقة مصادر هذه الكتابة. ويفصّل الصليبي في ذلك ما يتعلق بتاريخ ابن القلاعي، محاولًا التقاط العناصر التاريخية الإحالية المحتملة فيها، مدمجًا إياها في تاريخه للبنان، لكن وسط نوع من الاضطراب بين اعتماده عليها كمؤرخ بقدر ما يمكن على نحو منضبط؛ وبين كونه إيستوريوغرافيًا لا يستطيع أن يرى في الزجلية أكثر من كونها «بوارق رورشية» غامضة ومضطربة، اسمية، وشبه تاريخية، مع تعليقات ابن القلاعي، واستخلاصه الحكمة منها[35].

زجليّة ابن القلاعي هي عبارة عن «قرّادة» كتبها بعد عام 1493م، أي بعد عودته من إيطاليا مبشّرًا رومانيًا كاثوليكيًا للعمل بين أبناء طائفته المارونية. وهي تصور نكبة كسروان نكبة للموارنة في المنطقة دون غيرهم، بخضوعهم في النهاية لحكم المسلمين كعقاب من الله على انحراف بعض «أشرارهم» عن «الإيمان الصحيح»[36]. ويصف الصليبي الجانبَ التاريخي في زجلية ابن القلاعي بأنه «المصدر الوحيد» لـ «تاريخ الموارنة قبل القرن الثاني عشر»، لكن هذا الجانب التاريخي «من نسج الخيال» أو «تاريخ خيالي لطائفته» الذي على الرغم من أنه «مشوش تاريخيًا» ومليء «بالتطرف العرقي والديني»، ظل هو الأساس لتصورهم - أي الطائفة المارونية - عن أنفسهم عبر الأجيال[37].

على الرغم من التحفظات العلمية الإيستوريوغرافية الشديدة التي أبداها الصليبي، من الناحية العلمية التاريخية، على المدونات التاريخية المارونية ومصادرها؛ فإنه حوّل نفسه في الجدل التاريخي - الطائفي حول هوية كسروان؛ إلى أحد المؤرخين، شأنه شأنهم. وبات، نتيجة لهذا، موضعًا مفترضًا لنقد الإيستوريوغرافي؛ إذ وضع الصليبي احتمالًا - أو ما يقترب من معالم فرضية - أن يكون للمسيحيين في ذلك الوقت وجود في كسروان، لكن المماليك خرّبوا كنائسهم وأديارهم، كما خرّبوا قرى الشيعة، ثم عاد الموارنة والشيعة إلى كسروان

---

(35) في ما يتعلق بموقع ابن القلاعي في تاريخ الصليبي للبنان. انظر: المرجع نفسه، ص 163-168، لكنه في موطن آخر يتوقف عندها بنوع من التفصيل المسهب، وبنفَس نقديّ، انظر: الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، ص 108-112.

(36) الصليبي: منطلق تاريخ لبنان، ص 141 و144، وبيت بمنازل كثيرة، ص 108-110.

(37) الصليبي: «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 218، وبيت بمنازل كثيرة، ص 126.

بعد الأمان، وفق تادرس. لكن علينا أن نتذكر أن الصليبي هنا هو الصليبي في مرحلة كتابته **منطلق تاريخ لبنان**[38]، بينما يقلّل الصليبي من حجم هذا الوجود في دراسة أخرى، مشيرًا فيها إلى أنه «ربما» وُجد بعض المسيحيين في كسروان[39].

يرى الصليبي الذي يجمع بين الإيستوريوغرافي والمؤرخ معًا، أن المقريزي هو أول من قال باستهداف الحملات الكسروانية للدروز، فنسَبَ المقريزي إلى الجهل بتاريخ بلاد الشام، أو - على نحو أدقّ - بتاريخ هذه المنطقة من الشام، ويراه «خطأ واضحًا» يعود إلى قلة معرفة المؤرخين المصريين في ذلك الوقت بشؤون الشام الداخلية[40]، ويتابعه في ذلك بيضون بقوله: «هكذا يرد، بالاسم، للمرة الأولى، ذكرُ الدروز في كسروان، ويستوون غرضًا لتلك الحملة»[41]. لكن الخطأ الواضح وضوحًا تامًا هو خطأ الصليبي وبيضون، نتيجةَ عدم معرفتهما بالمدونات ذات الصلة التي أُنتِجت في القرن الرابع عشر. ويلفت أن يوافقَهما مؤرخ معاصر محترف، متبحر في المخطوطات، مثل عمر عبد السلام التدمري؛ إذ يشير في كتابه **تاريخ طرابلس** الذي صدر في عام 1981 إلى أن المقريزي أخطأ في تحديد الطائفة التي استهدفتها الحملة حين قال إنها الطائفة الدرزية، وإن الحملة استهدفت أولًا النصيرية، ثم امتدت لتشمل كامل المثلث الجبلي الواقع بين طرابلس وبعلبك وبيروت، الذي يحتوي على طوائف ومذاهب مختلفة[42]، منها طائفة الموارنة.

لم يخترع المقريزي «درزية» الكسراونيين، بل سار وفق ما ذكره مؤرخو القرن الرابع عشر قبله؛ إذ أشار بعض المؤرخين المسلمين في القرن الرابع عشر، مثل اليونيني الذي كان معاصرًا للحوادث ومؤرّخًا لها، إلى استهداف الحملة

---

(38) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 144.

(39) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 212.

(40) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 142.

(41) بيضون، ص 64.

(42) عمر عبد السلام تدمري، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 97-98.

(الثانية) جبل الكسروانيين والدروز[43]، كما أشار الدواداري إلى ذلك بقوله: «جبل كسروان والدرزية»[44]. ثم سيشير ابن كثير الذي كان في شبابه تلميذًا لابن تيمية، ضمنًا، إلى استهداف الحملة الدروز تحت اسم «التيامنة» (وهم سكان وادي التيم)، فيذكر أن الأفرم اجتاح جبل كسروان أو «بلاد الجرد والرفض والتيامنة»، وأنه أباد «خلقًا كثيرًا منهم ومن فرقتهم الضالة»[45]، ثم سيذكر ابن خلدون، في تاريخه أن الحملة، ويقصد بها الحملة الثانية، استهدفت «جبل كسروان والدرزية»[46]، بينما سيشير المقريزي في ضوء من سبقه إلى «غزو الدرزية أهل جبال كسروان»، فيرى أن الحملة استهدفت الدروز[47]. بينما صمت ابن يحيى المعدود معاصرًا لابن خلدون والمقريزي، ومؤرخ العائلة التنوخية (الدرزيّة)، عن تحديد هوية الكسروانيين المذهبية، وإن استخدم المؤرخون اللبنانيون المعاصرون، لاحقًا، في إطار ما يمكن تسميته ببناء الطائفة المتخيلة إشارته إلى الصراع والمكائد بين من يرى أنهم الأرسلانيون (أولاد الأمير أبي الجيش زين الدين صالح الأرسلاني) والأمراء التنوخيين الثلاثة (جمال الدين حجي وشقيقه سعد الدين خضر وصهرهما زين الدين صالح بن علي بحتر)؛ ليثبتوا أن الكسروانيين دروز[48].

(43) اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ج 5، ص 130.

(44) أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، تحقيق هانس روبرت رويمر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ج 9، ص 40.

(45) المقريزي، ج 2، ص 389، وابن كثير، مج 7، ج 14، ص 35.

(46) ابن خلدون، ج 5، ص 417.

(47) المقريزي، ج 2، ص 331.

(48) بشأن التباغض والمكائد بين بني الجيش والأمراء التنوخيين قارن مع: ابن يحيى، ص 40-43.

حاول الأرسلانيون، وفق المصادر والدراسات الدرزية الحديثة المستندة إلى ابن يحيى، إيغار صدر المماليك على الأمراء التنوخيين الثلاثة، واتهامهم بالتآمر مع بوهيموند السادس، فاعتقل بيبرس الأمراء الثلاثة، ولم يُفرج عنهم بعد إمضائهم ما بين سبع سنوات إلى تسع سنوات في السجن إلا في عهد ابنه الملك السعيد بركة. ومع ذلك، تعرضت منطقة الغرب في صفر 677 هـ الموافق أيار/ مايو أو حزيران/ يونيو 1278م إلى حملة عسكرية قوية من نائب دمشق مدعومًا بعشائر بعلبك والبقاعيين، بدعوى الانتقام لاغتيال قطب الدين السعدي، وأعملت القتل والسلب والإحراق والتدمير في منطقة الغرب لمدة سبعة أيام. =

كان المؤرخ الأقدم وابن المنطقة الذي ما عادت إليه الإيستوريوغرافيا اللبنانية المعاصرة في إعادة بناء التاريخ الجماعاتي الطائفي لكسروان، هو اليونيني. وكان هذا الأخير يستخدم صيغة «الجبليين» مطلقًا أو «المسلمين الجبليين» حين يحدد هويتهم الدينية[49]، ويحدد زعماءهم المؤثرين بأنهم الأمراء التنوخيون (الدروز) النافذون في الجبل، لكونهم أقرباءهم ومنهم من «يصغون إلى قوله»[50]، وسيحضر التنوخيون في مراسيم إقطاعهم الأراضي حتى عام 713-714هـ/ 1314-1315م، أي بعد الحملات المملوكية تحت اسم «الأمراء الجبلية من أولاد أمير الغرب»[51]، أي غرب بيروت، كما يصف بيبرس المنصوري (645-725هـ/ 1247-1325م) الكسروانيين الذين اعتدوا على فلول الجيش المملوكي أمام قازان بـ«الجبليين» من دون تحديد مذهبهم[52]، بينما سيضاف إلى اسم «الجبليين» خلال الحملات وبعدها التعيين المذهبي للجبليين أو الكسروانيين، اسم «الروافض»، ما سيقتضي في ما بعد الجمع بين اسم المكان واسم المذهب، ثم سيزداد التعيين في المدونات التاريخية وشبه التاريخية التي أنتجت بالتزامن مع هذه الحملات - ولا سيما الحملة الثالثة - أو خلال القرن الرابع عشر، بإطلاق اسم «التيامنة» و«الدروز» أو «النصيرية» أو «الرافضة»، بحكم

= لمزيد من التفصيلات، قارن مع: سامي نسيب مكارم، لبنان في عهد الأمراء التنوخيين، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2010)، ص 94-102. ويستند مكارم على نحو أساس إلى ابن يحيى.

(49) يستخدم اليونيني مصطلح «الجبليين» في وصف أماكن سيطرة الأمراء التنوخيين، فيشير في حوادث عام 672هـ/ 1273م إلى أن «سليمان بن الخضر بن بحتر شهاب الدين، كان والده الأمير سعد الدين الخضر من الأمراء الجبليين». كما يشير في الفقرة نفسها إلى أن هولاكو استحضره، بعد أن أسر شهاب الدين التنوخي، لاستنزال «من في الجبال فإنهم أقاربه ويصغون إلى قوله». كما يصف عيسى بن موفق بن المزهر مبارك سيف الدين التنوخي بأنه «كان من أعيان الأمراء الجبليين». انظر: أبو يعلى حمزة بن أسد بن القلانسي، تاريخ دمشق: من القرن الرابع حتى القرن الرابع السابع الهجري، من القرن العاشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي: تكملة تاريخ دمشق لسبط ابن الجوزي واليونيني من ذيل مرآة الزمان لليونيني، تحقيق وتقديم سهيل زكار، 2 ج (دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2007)، ج 2، ص 1160-1161.

(50) المرجع نفسه.

(51) قارن مع: ابن يحيى، تاريخ بيروت (1990)، ص 53.

(52) بيبرس المنصوري، مختار الأخبار: تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية حتى سنة 702هـ تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: الدار المصرية - اللبنانية، 1993)، ص 112.

الطبيعة المركّبة للديموغرافيا الجماعاتية المذهبية الكسروانية، أو بعدم الاهتمام بتعيين الهوية المذهبية، ربما تفاديًا لتشعبات هذا التعيين، لكن مع عدم الإشارة إلى أي وجود مسيحي، مع أن اليونيني سيذكر «جبل الكسروانيين والدروز» في سرده للحملة الثانية[53]؛ إذ كان الدروز بالنسبة إليه مسلمين، بينما كان عوام الجبل يبدون للذهبي المعاصر لليونيني بأنهم «روافض»، «جهلة»، أو «زنادقة متحللون من الدين»، من دون تعيين لِفِرقهم أو مذاهبهم[54]. كان وصف اليونيني للجبليين الدروز بأنهم مسلمون بسبب أن المذهبية الاعتقادية الدرزية نفسها كانت في طور التبلور، بل كانت معرفتها في زمن الحملات مقصورة على نخبة ضيقة من «المتدينين العقّال»[55]. ومن هنا كان عوامهم في زمن الحملات «يبدون وكأنهم من المسلمين السنّة» بحسب ما يستنتجه الصليبي[56]. وكان فيليب حتي قد أشار إلى أن السلطان الأشرف، وهو الذي حدثت الحملة الأولى على كسروان في عهده، طلب من الدروز «أن يكونوا ولو ظاهريًا، مسلمين»، إلا أنه يشير إلى أن «طلبه هذا لم يحقق»[57]؛ فالدرزية نفسها كانت غامضة في زمن الحملات بالنسبة إلى العوام وإلى من هم خارجها، ولن تتبلور أسسها المذهبية إلا في مرحلة لاحقة، في القرن الخامس عشر على يد عبد الله التنوخي (820-884هـ/ 1417-1479م)[58]. ولهذا يُعدّ «صاحب الفضل الأكبر في وضع أسس الدرزية»[59].

---

(53) اليونيني، **ذيل مرآة الزمان**، ج 5، ص 130.

(54) الذهبي: **تاريخ الإسلام**، مج 14، ص 750، والذهبي، **كتاب دول الإسلام**، ج 2، ص 238.

(55) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 222.

(56) المرجع نفسه.

(57) فيليب حتي، **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة نقولا زيادة، إشراف جبرائيل جبور (بيروت: دار الثقافة، 1972)، ص 398.

(58) يرتبط ذلك بعمل عبد الله التنوخي الذي حاول - وفق أبي خزام - «أن يعيد التوحيد إلى ينابيعه وأصوله الحقيقية»: انظر: أنور فؤاد أبي خزام، **إسلام الموحدين: المذهب الدرزي في واقعه الإسلامي والفلسفي والتشريعي**، ط 2 (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص 102. وفيه ذكر أن «المعلومات عن حالة الموحّدين المذهبية مبهمة وغامضة جدًا، ثم إن جميع الدراسات والتأليفات التي ظهرت وتناولت هذه الرسائل من قبل بعض المجتهدين الدروز، قد برزت إلى الوجود بعد شروح الأمير السيد وأعماله»، انظر: المرجع نفسه، ص 105.

(59) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 222.

2 - الإيستوريوغرافي بالمعنى الخاص للكتابات المعاصرة عن كسروان ومقيّداته: أحمد بيضون

كان الإيستوريوغرافي اللبناني الذي ركّز على نقد طريقة إعادة كتابة المؤرخين اللبنانيين المعاصرين لتاريخ كسروان خصوصًا، وتاريخ لبنان عمومًا، وما يثوي فيها من مفهوم، بل من نظام أيديولوجي متركز طائفيًا للتاريخ هو أحمد بيضون في كتابه **الصراع على تاريخ لبنان** الذي يمثّل حلقة نوعية تحولية في وعي الإيستوريوغرافيا اللبنانية لنفسها إيستوريوغرافيًا. والكتاب في الأصل رسالة جامعية، فرغ بيضون من إعدادها قريبًا من صيف 1981، ونُشِرت بالفرنسية بعنوان: *Le liban: Une histoire disputée - Identité et temps dans l'historiographie libanaise contemporaine*، ثم نشرت كتابًا باللغة العربية في عام 1989[60].

يهم هذا البحث التوقف عنده أكثر مما توقف عنده كوثراني والصليبي، من زاوية كونه دراسة إيستوريوغرافية للهوية والزمن في الكتابات التاريخية اللبنانية عمومًا، ولحملات كسروان وتركيبة كسروان المذهبية خصوصًا. يركز بيضون في كتابه على نقد إيستوريوغرافي لنصوص تاريخية نصية محصورة بين عامَي 1900 و1990. وأما المصادر الأبعد، فحصر بيضون مهمته في «عرض أقوال» الكتّاب المعاصرين عنها لـ «التعرف على إسهامهم الخاص، ولعزل ظواهر الخروج ذات الدولة»[61]، ولحصره المدى الزمني للنصوص التاريخية التي يحللها ما يبرره في إطار تحليل إشكالية العلاقة بين ما نختصره - بلغة بيضون نفسه - في «كلام المؤرخين» و«تمثّل المؤرخ لجماعته»[62].

هذان المحوران في عمل بيضون محوران إيستوريوغرافيان بامتياز، من حيث إن أبرز محددات مفهوم الإيستوريوغرافيا هو تحليل إنتاج المؤرخين، وطرائق عملهم والأدوات التي يستخدمونها في بناء التاريخ، ومفاهيمهم للتاريخ.

---

(60) هو كتابه الذي نعتمده في هذا البحث، انظر: بيضون.

(61) المرجع نفسه، ص 18.

(62) المرجع نفسه، ص 14 و20.

وهكذا، لن تكون «دراسة الوقائع التاريخية» المتعلقة بالحملات في حدّ ذاتها «إلا على سبيل التنبيه ودونما تشديد آثار الماجريات التاريخية العامة في توجيه المؤرخين»[63]، بل «دراسة الخطابات (discours) بشأن هذه الوقائع التاريخية»، وكشف تمثّل المؤرخ اللبناني المعاصر لانتمائه الطائفي في تأريخه لها.

يقترب بيضون - في تعيينه ما أطلقنا عليه «تحليل الخطاب» - من مستوى محدد هو مستوى «تمثّل المؤرخ لجماعته»، أي ما يمكن تسميته بلغة السرديات «الرؤية السردية» المتركزة طائفيًا للمؤرخ اللبناني المعاصر، من خلال رؤيته لتاريخ كسروان. ويرى أن رؤية المؤرخ المميزة هنا كرؤية تاريخية لا تنتمي إلى التاريخ، بل إلى أسطورة معاصرة، على أن التاريخ هو هنا مادة الأسطورة الأولى[64] التي يستعير المؤرخ المعاصر منها حوادثه على نحو انتقائي، يتسق مع رؤيته السردية ذات التركّز الطائفي في أسطرة تاريخ لبنان، ملامسًا هنا، على نحوٍ ما، فكرة «الطابع التخييلي القصصي لضروب إعادة البناء التاريخية» بتعبير هايدن وايت الذي سيطرح مفهومه للعمل التاريخي بنيةً لفظية في هيئة خطاب نثري سردي، يزعم أنه أنموذج، أو أيقونة، لِبَنًى وسيرورات ماضية، بغية تفسير ما كانت عليه من خلال تمثيلها[65].

يمكن وصف بعض العناصر الأساسية في مفهوم بيضون لـ «التمثّل» الطائفي في كتابة التاريخ الكسرواني بمصطلحات السرديات الغريماسية، بأنه ينطوي على ما يعنيه غريماس بـالإيعاز (Manipulation) في «البرنامج السردي»؛ إذ يشتمل الإيعاز على ظاهرة سردية تتميز في ما تتيمز به بفعل إقناعي يقوم به مرسِل هو هنا المؤرخ؛ إلى مرسَل إليه، بقصد الإقناع عن طريق الإعلام والإيهام، وهو ما يلتقي بمفهوم بيضون عن استعارة المؤرخ المعاصر انتقائيًا موادّه من التاريخ،

---

(63) المرجع نفسه، ص 20.

(64) المرجع نفسه، ص 92.

(65) قارن مع: هايدن وايت، «شعريّة التاريخ»، ترجمة ثائر ديب، أسطور، العدد 4 (تموز/ يوليو 2016)، ص 128، وهي ترجمة لمدخل كتاب: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Fortieth-Anniversary Edition (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014 [1973]), pp. 1-41.

بهدف بناء سرديته أو أسطورته المعاصرة[66]، عن طائفته المتخيّلة الحديثة، وإعادة بنائها بواسطة كتابة تاريخية متركزة حول ذاتها.

يعيّن بيضون تركيزه على «الجوهري» بالنسبة إليه في «وجهة النظر» أو «الرؤية السردية» الطائفية تلك للتاريخ، بوصفها «تاريخ مواقف أيديولوجية ترصد تجلياتها في الكلام التاريخي نفسه»، وأن «الأيديولوجية هنا هي ما يعمل في تشكيل الكلام نفسه، رسمًا لعناصر هذا الأخير نسق توزيعها»[67]، ومتخطيًا - في إطار يسارية المثقفين اللبنانيين المعاصرين الماركسية غير «المُسَفْيَتَة» - المفهومَ الماركسيَّ للأيديولوجيا بوصفها تعبيرًا زائفًا أو خادعًا، إلى تقرير دور الأيديولوجيا بوصفها «قوة وضعية تدفع أو تكبح، إلى كونها قوة تنظيم أيضًا»، مع أنها، وإن لم تنفرد بتعيين الأهداف؛ «تنفرد بتقدير القيم»[68]. ويقارب في ذلك أسس إنتاج الطائفة المتخيلة، بوصفها طائفة حديثة يعمل البناء التخييلي المعاصر على تجذيرها في التاريخ.

في التركيز الأول على ما اصطلحنا على وصفه بـ «التركيز على الرؤية السردية» التي تحضر لدى بيضون عبر مفهوم «التمثل» الطائفي المعاصر لتاريخ لبنان الماضي، ودوره في «تشكيل الكلام التاريخي»، أو في كتابة التاريخ، يبدو بيضون إيستوريوغرافيًا خالصًا أو واعدًا بذلك، فلا يستنكف كلما وجد «نقائص مُبيِّنة يقع فيها بعض المؤرخين» أن يشير إليها[69]، ونفهم أن «النقائص» هنا يقصد بها النقائص بالمعنى الإيستوريوغرافي الخاص بكتابة التاريخ، أو ما يشرحه مفهوم النقد الداخلي للكتابة التاريخية على نحو خاص. ويحددها بيضون بما يلي: «إغفال وثيقة مهمة عمدًا، على سبيل المثال، أو التلاعب المغرض بالمصادر، أو ترجيح

(66) قارن مع: مجموعة مؤلفين. معجم السرديات، ص 46. نتبنّى هنا الترجمة الاصطلاحية - المفهومية السردية التي قام بها محمد القاضي وفريق البحث المشارك معه في معجم السرديات لمصطلح مفهوم Manipulation لدى غريماس، وهو الإيعاز، وليس الترجمة اللغوية القاموسية والتداولية للكلمة، أي «التلاعب».

(67) بيضون، ص 20.

(68) المرجع نفسه، ص 21.

(69) المرجع نفسه، ص 15.

فرضيّة لا يبرّر ترجيحَها غيرُ مآرب الكاتب الذاتية حيث تعرض فرضيات لا تقل قوةً عن الأولى، أو القطع بصحة ما هو محتمل وحسب، في حالات، أو مشكوك جدًا في صحته، في حالات أخرى»[70]. يبدو بيضون في هذا النص من أبناء المدرسة المنهجية الفرنسية المتشددين، وإن لم يستخدم مصطلح هذه المدرسة الذي يوجب على الإيستوريوغرافي معرفتَه بالتاريخ ومصادره. لكن بيضون سرعان ما يجعل هذه الهموم «نقائص»، جاعلًا إياها «ثانويةً» بالنسبة إلى المحور الرئيس في اشتغاله، الذي هو «تمثّل المؤرخ لجماعته» في سياق الصراع حول الهوية، وتأثيره الفاعل في «تشكيل الكلام التاريخي من رغبات توزّع الظلال والأضواء، وصمت بليغ وعدوانيّة تكبح أو تتفجر، وهموم سجالية تتحكم في المواقف من الوثائق ...إلخ»[71]. متجاوزًا في ذلك، نسبيًا، علموية المدرسة المنهجية، مع أن هذه العلموية تبقى ضرورية وأساسًا في نقد التاريخ، حين تنتج المدونات التاريخية معلومات زائفة. ولا يشكل ذلك البتّة تقييدًا لمخيّلة المؤرخ وتفسيراته وتحليلاته، بقدر ما يمثّل تشديدًا على انضباط تلك التأويلات بالمعارف التاريخية، أو ما كان المنهجيون يطلقون عليه اسم «الوثيقة» بالمعنى الواسع، شرط ألا تختلط وظيفة المؤرخ بوظيفة فيلسوف التاريخ في صيغتها الأكثر تحديدًا، وهي الصيغة الغائية الميتافيزيقية.

لهذا ما يبرره إيستوريوغرافيًا على مستوى الربط بين النقد الداخلي ونقد الرؤية؛ إذ إن الرؤية السردية التاريخية لكسروان - وهي هنا رؤية أيديولوجية شديدة التركز، أو ما سمّاه بيضون، بتعيين أوضح في منظوره النقدي، «تمثّل المؤرخ لجماعته» - وهو ما يحكم كلام المؤرخين اللبنانيين المعاصرين عن كسروان، ويفسّر انتقاءهم من الأخبار التاريخية ما يخدم هذه الرؤية، بينما تتمثّل المقيدات أو نقطة الضعف المنهجية الإيستوريوغرافية الأساس لدى بيضون بضعف معرفته بالمصادر التاريخية ذات الصلة بموضوعه. وبسبب عدم معرفة بيضون المباشرة بالمدونات التاريخية التي تطرقت إلى حملات كسروان في

---

(70) المرجع نفسه، ص 15.

(71) المرجع نفسه.

القرن الرابع عشر تقريبًا، نجده يلتمس «العذرَ» للمؤرخين اللبنانيين المعاصرين، في كون انهماكهم في تحديد الهوية المذهبية لأهل كسروان إبان الحملات؛ كمن يؤول الفراغات التأويلية في «لوحات رورشا: بقعًا مفتقرة إلى الدقة في الملامح ينحو المؤرخ إلى تأويلها إلى حيث تدعو دواعي انتمائه»، وهي هنا تحديدًا «هوية الكسروانيين الطائفية»، بندرة المصادر المتوافرة لديهم عنها[72]، فتبدو العقدة التاريخية اللبنانية المعاصرة في التحديد الطائفي لهوية الكسروانيين الطائفية نوعًا من «عقدة الأفاعي» أو «لغزًا» أو «أحجية» أو «رورشية». غير أن المفهوم الذي صاغه بيضون - وإن قدّمه في موضع التبرير تقريبًا للمؤرخين اللبنانيين - شديد الأهمية من ناحية قوته المنتجة في الفهم الإيستوريوغرافي لأعمال أولئك المؤرخين، ويمثّل في حدّ ذاته مفهومًا إيستوريوغرافيًا منتجًا في نقد تلك الأعمال.

هذه نقطة استراتيجية في عمل الإيستوريوغرافي لو لقحت بمناهج البحث في العلوم الإنسانية - الاجتماعية؛ فما يصفه بيضون (الإيستوريوغرافي إلى حدٍّ ما) بـ«الرورشيّة» مجازًا للتعبير عن عقدة الأفاعي أو اللغز أو الأحجية الطائفية، هو نفسه ما تعنيه السرديات تقريبًا بمصطلح آخر هو مصطلح «البارقة» (Amorce) الذي يندرج - من الناحية السردية - في مبحث الترتيب الزمني للحوادث، التي يمكن أن تكون - من الناحية السردية - يقينية أو مزيفة (Fausse amorce ou leure)[73]. وهو بالنسبة إلى المجال السردي التحليلي في التاريخ - كما يحلله بيضون - الاعتماد على شذرات أو بوارق «خادعة»، وربما «مصائد»، يصفها بيضون مجازيًا بـ «الرورشية»: بقعًا مفتقرة إلى الدقة، وتخدم هذه البوارق في السرد، عمومًا، وظيفتين مترابطتين: وظيفة استخدام البارقة بأثر رؤية ارتدادية للحوادث التي وقعت وتفسيرها، ووظيفة الإيعاز أو الإقناع في تحويل البارقة إلى «حقيقة».

تُعَدُّ مفردات «الجبليين» و«الكسروانيين» و«الظنينين» التي اهتم المؤرخون اللبنانيون المعاصرون في النظر إلى تاريخ كسروان من خلال تأويلها، نوعًا من تلك البوارق. ومن قبيلها - على سبيل التمثيل لا الحصر بهدف تبيين اشتغالها

---

(72) المرجع نفسه، ص 61-62.

(73) القاضي، ص 48-49.

في «اختراع التاريخ» - التقاط الدبس بارقة كلمة «الثانية» في تاريخ صالح بن يحيى للحملات، وتحويلها إلى واقعة تاريخية حدثت فعلًا، وهي الحملة المملوكية في عام 1302م على كسروان، التي يرتبط «اختراعها» بزجلية ابن القلاعي، فيستشهد الدبس بكلمة «الثانية» في فقرة ابن يحيى على أن العساكر الشامية توجهت في عام 705هـ/ 1305م إلى كسروان، «وهي النوبة الثانية في أيام السلطان الملك الناصر محمد بن المنصور»، ليحول «تخيل» ابن القلاعي عن «معركة المقدمين» التي وقعت - بحسب الزجلية - بعد حصار طرابلس - جبيل في نهايات الصراع المملوكي - الصليبي، إلى «حقيقة» وقعت بعد نحو عشر سنوات، في عام 1302م، بعد غارة الصليبيين على الدامور. ومن ثمّ يُخرج الدبس من «بارقة» كلمة «الثانية» في فقرة ابن يحيى أن حملة مملوكية أخرى حدثت - بالفعل - على كسروان في عام 1302م، تشرحها زجلية ابن القلاعي مع ما يمزجه فيها من سردية الدويهي. ويتكثف الهدف الاستراتيجي لتحويل «البارقة» إلى «حقيقة تاريخية»، في إثبات حدوث هذه الحملة التي تصدى لها مقدمو الموارنة في كسروان بوصفها تاريخًا بطوليًا ملحميًا للطائفة المارونية، فهزم المقدمون الجيش المملوكي «وأهلكوا أكثره وغنموا أمتعتهم وسلاحهم، وأخذوا أربعة آلاف رأس خيل من خيلهم»[74].

يتصل بذلك من الناحية الإيستوريوغرافية «اختراع» حملة لم تقع أصلًا، ومعها سلسلة حوادث ووقائع ومعلومات زائفة، يستند الدبس فيها إلى تاريخ الدويهي الذي يستند، بدوره، إلى مزيج انتقائي من رواية ابن يحيى التي يستند فيها إلى مدونات تاريخية إسلامية بشأن واقعة غارة الدامور سبقته في القرن الرابع عشر. لكن الدويهي يضيف إليها تخيلات ابن القلاعي لما بات مكرّسًا في التواريخ اللبنانية باسم «معركة المقدّمين»[75]، أو معركة «المدفون - الفيدار» التي ذكرها ابن القلاعي بصورة «رورشية» أو «بارقية» متخيلة في زجليته، بعد

(74) انظر: يوسف الدبس، تاريخ سورية الدنيوي والديني الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة الموصّل، راجعه مارون رعد ونظير عبود، 10 ج (بيروت: دار نظير عبود، [د. ت.])، ج 6، ص 328-329. قارن ما يورد الدبس مع: ابن القلاعي، ص 103-105.

(75) الدويهي، ص 283-284.

فتح المماليك طرابلس وجبيل[76]، ويضع الدويهي معركة المدفون - الفيدار بعد حصار طرابلس، ثم يضعها، ملخّصةً جدًا، في مناسبة تطرقه إلى حملة 1302م المزعومة، وكأنه يعطف عليها. وهذا بالضبط ما فصّل فيه الدبس؛ فهو يذكر مقطع الدويهي عن حملة 1302م، ثم يضيف ما قاله ابن القلاعي عن معركة المدفون - الفيدار، محولًا الزجلية إلى نص نثري، واضعًا إياه بين مزدوجين على أساس أنه لابن القلاعي، لكنه يورد ذلك في مناسبة حملة 1302م. ومن الغريب أن الدبس - في تحويله الزجلي إلى نثري - وقائعي حادثي تاريخي يضيف من عنده معلومات تفصيلية - مثل مقتل الأمراء التنوخيين الذين يعدد أسماءهم - لم يرد شيء منها لا إيحاء ولا ذكرًا في زجلية ابن القلاعي، بل استقى الدبس الأسماء من ابن يحيى وألصقها بالزجلية[77]. ليس هذا نوعًا من حرية المؤرخ النسبية في القراءة وفي التأويل والتفسير، بل هو مغالطات بحتة.

من الغريب أيضًا أن بعض المؤرخين اللبنانيين المعاصرين وقع في فخ زيف المعلومات التاريخية و«اختراعها» من سابقيه، عن الحملة بعد غارة الدامور؛ إذ تهوّر المؤرخ الشيعي محمد علي مكي في الحديث عنها كحملة وقعت فعلًا، مستغربًا ألّا يشير إليها أي من المؤرخين في القرن الرابع عشر، لكنه يعلّل تحليله بأن «هذه الرواية تفرد بها ابن القلاعي»، بينما «ظلم» مكي ابن القلاعي الذي لم يتحدث عنها قط، بل تحدث، تحديدًا، عن «معركة المقدمين» بعد فتح طرابلس - جبيل، أما من أشار إلى أنها وقعت بعد غارة الدامور، فهو الدويهي، ثم الدبس بتوسع.

تستند مصادر مكي إلى المؤرخ السوري الحديث محمد كرد علي (1876-1953) الذي يستند بدوره إلى المؤرخين الموارنة، أو من يسمّيهم «مؤرخي لبنان». ولعله استند في ذلك إلى الدبس بصورة خاصة؛ إذ ذكر كرد علي معلومات لم يوردها الدويهي بل أوردها الدبس. ويكشف ذلك ببساطة عن عدم اطلاع مكي، لا على زجلية ابن القلاعي، ولا على ما كتبه الدويهي ثم الدبس، مكتفيًا

(76) ابن القلاعي، ص 103 و105.

(77) بيضون، ص 62.

بمرجع ثانوي عن حملات كسروان، هو ما أورده محمد كرد علي في تاريخه العام للشام، كفقرة لا تصلح أساسًا يستند إليه مؤرخ محترف للحملات الكسروانية[78]، بينما تفادى مؤرخ شيعي آخر للعصر المملوكي هذه المنزلقات لدى المؤرخين اللبنانيين، لكونه مختصًا اختصاصًا دقيقًا، وهو أحمد حطيط الذي اكتفى بأن يشير إلى أن الحديث عن حملة 1302م هو من قبيل الزعم في «المصادر الثانوية المتأخرة» التي تجعل الحملات «أربع حملات»، وكأنه يرد، ضمنًا، على مكي الذي تحدث بوضوح عن أربع حملات، وحددها زمنيًا وتحليليًا في ضوء الخلل البنيوي في معارفه التاريخية[79].

يلتمس بيضون - كما سبق بيانه - العذرَ للمؤرخين اللبنانيين المعاصرين لكسروان؛ إذ لم يجدوا بين أيديهم - بحسب تعبيره - «إلا نصوصًا قليلة في المصادر المعاصرة لفتح كسروان [...] أو القريبة منه تتصل بهذا الحادث نفسه، وحددوا فقرات قصيرة عند المقريزي، وأخرى عند أبي الفداء، ووجدوا نصوصًا لا تخلو من التفصيل في تاريخ صالح بن يحيى، وهو متأخر عن الحدث ما يزيد عن القرن»[80]. وفي إشارة بيضون إلى ابن يحيى والمقريزي، يبدو بيضون هنا أول وهلة إيستوريوغرافيًا مهنيًا، من حيث قوله بمحدودية مصادر كتابة تاريخ كسروان لدى المؤرخين اللبنانيين المعاصرين، غير أنه، للمفارقة، يسلّم لهم بالتماسه «العذر» لـ «رورشيّتهم» بـ «ندرة» هذه المصادر، بينما هي، في الحقيقة، مطروحة في الطريق؛ فهو لم يلحظ قط الانقطاع التام بين كتابات المؤرخين المعاصرين الذين يقصدهم والمدونات التاريخية وشبه التاريخية الكثيرة التي أنتجت في أواخر القرن الثالث عشر، والنصف الأول من القرن الرابع عشر ثم النصف الثاني منه، التي تؤرخ للحملات، ويحدد بعضُها الهوية المذهبية الكسروانية، ويسكت بعض آخر عن ذلك. والسبب أنه لا يعرف هذه المدونات، ولا اطلع عليها، حين أصدر كتابه.

(78) قارن مع: محمد علي مكي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، ط 6 (بيروت: دار النهار، 2006)، ص 224-225.

(79) أحمد حطيط، قضايا من تاريخ المماليك السياسي والحضاري (648-923هـ/ 1250-1517م) (بيروت: دار الفرات، 2003)، ص 150.

(80) بيضون، ص 61.

الدليل على ذلك أنه حين يعود إلى تلك المدونات، ومنها تاريخ أبي الفداء الذي كان معاصرًا للحملات، فإنه يعود إليها عبر إحالة للأب لويس شيخو في هوامش تحقيقه مخطوطة صالح بن يحيى، بينما يعود إلى المقريزي الذي كتب تاريخه في القرن الخامس عشر عبر إحالات محمد علي مكي(81)، وهو ما شكّل «نقائص» فادحة في نقده الإيستوريوغرافي لـ «نقائص» الكتابة التاريخية اللبنانية المعاصرة عن كسروان، التي لم يستطع سدّها، لكنه لو تخلى عن التماس العذر، وحلل إيستوريوغرافيًا سبب إغفال المؤرخين اللبنانيين المعاصرين تلك المصادر، لوجد التلبس قائمًا في ما ينقده إيستوريوغرافيًا، وهو عدم خدمة تلك المصادر لمصلحة المؤرخ المتمثلة في طائفته في كتابة تاريخ حملات كسروان. وهو، على كل حال، ليس واقع أولئك المؤرخين المعاصرين، بل واقع من سبقوهم، مثل الدويهي الذي يعرف تلك المصادر جيدًا، لكنه في سرده حملات كسروان تعمد تجاهلها والاكتفاء بزجلية ابن القلاعي، ثم الإشارة إلى ابن يحيى وابن الحريري وابن سباط، لكونهم يخدمون رؤيته السردية المتركزة طائفيًا في تاريخ الحملات.

ثالثًا: رسالة ابن تيمية إلى السلطان وإعادة التعريف الهوياتي الطائفي لكسروان

1 - تمهيد تاريخي: رسائل ابن تيمية بشأن الحملة الثالثة

ظلت الصورة التي حددها بيضون على ما هي عليه في مصادر التصور التاريخي اللبناني المعاصر للبنية الجماعاتية الدرزية - المارونية لكسروان، إلى أن تعرف المؤرخون اللبنانيون المعاصرون إلى هذه الرسالة التي أرسلها ابن تيمية إلى السلطان المملوكي الناصر، تحت شروط اندلاع الحرب الأهلية الطائفية اللبنانية، واندلاع الذوات الطائفية الشيعية والدرزية، وإلى حدٍّ ما السنّية، في الصراع مع الرواية المارونية لتاريخ كسروان، في حقل الكتابة التاريخية، بوصفه حقلًا مميزًا للصراع السياسي الذي تستثيره «الهيمنة المارونية الخاصة على الدولة

(81) المرجع نفسه، ص 63-64.

اللبنانية وأجهزتها»[82]، في شكل الصراع على هوية لبنان المعاصر، وتحديد من هو «صاحب» الحق «السليب» فيه. وسنهتم بهذه الرسائل وما قيل إنه فتاوى ومجلدات كتبها ابن تيمية في الرد على الكسروانيين، من منظور إيستوريوغرافي، وميتا - إيستوريوغرافي أساس، يحكم سائر المنظورات الأخرى.

في التمهيد التاريخي لابن تيمية «الكسرواني» المستعاد في سياق الحرب على تاريخ لبنان، تعرّف هؤلاء المؤرخون في البداية إلى رسالة ابن تيمية إلى السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، التي كتبها بعد قليل من نهاية الحملة الثالثة (705هـ/ 1305م) من خلال ما رصده بيضون، جزئيًا، في استخدام المؤرخ اللبناني محمد علي مكي في كتابه **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني** (1977) لمقاطع من هذه الرسالة، بخصوص الهوية الطائفية الكسروانية زمن الحملات[83]. وسينشر تدمري في كتابه رسالة ثانية مهمة لابن تيمية أرسلها من داخل كسروان إلى ابن عمه[84]، وبذلك يكون قد وصلنا من ابن تيمية في الزمن المباشر للحملة رسالتان متزامنتان.

تشتمل الرسالتان على معلومات أساسية عن التركيبة المذهبية الجماعاتية الكسروانية، وفهم ابن تيمية الثاني (700-709هـ) لها، وما جرى في الحملة؛ إنهما رسالة ابن تيمية التي وجّهها في «سلخ المحرم وغرة صفر» 705هـ- آب/ أغسطس 1305م، من كسروان إلى ابن عمه الشيخ عز الدين ابن تيمية في دمشق[85]، ورسالته الأخرى التي وجّهها بعد عودته من كسروان إلى دمشق إلى السلطان الناصر لشرح ما جرى في كسروان، ومحاولة «شرعنة» ما حدث فيها من تدمير وإجلاء من بقي من أهلها عنها بأنها «غزوة شرعية». وتُعدُّ هاتان الرسالتان وثيقتين، لكن المؤرخين اللبنانيين اهتموا برسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر لا برسالة ابن تيمية إلى ابن عمه في دمشق، لكونهم لم يعرفوا بها في حينه، أي حين

---

(82) المرجع نفسه، ص 86.

(83) المرجع نفسه، ص 81.

(84) تدمري، تاريخ طرابلس. ج 2، ملحق (42)، ص 571-574.

(85) الأدقّ أنه ابنُ ابنِ عمّه. فهو عبد العزيز بن عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبد السلام (664-736هـ).

اندلع الصراع بين المؤرخين اللبنانيين حول إعادة التعريف الطائفي الجماعاتي لكسروان زمن الحملات، ولأن تدمري نشرها لاحقًا في ملاحق كتابه **تاريخ طرابلس** (1981). وفي هذا السياق، رأى بيضون رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر من «أوثق ما وصل إلينا، في موضوع الحرب الكسروانية، وأقربه صلة بالحوادث. فصِلته هي «صلة الضلوع التام»، و«أقوى النصوص وأوضحها في ما يتصل بتحديد هوية الكسروانيين عند حصول الفتح»، أي حملة كسروان الثالثة[86].

الرسالة الأولى هي، من ناحية الترتيب الزمني، الرسالة التي كتبها إلى ابن عمه، وكان لا يزال موجودًا في كسروان. وهو لا يحدد في الثلث الأول منها الهوية المذهبية للكسروانيين إلا بذكر معتقداتهم، ويتحدث عن «المارقين من دينه، الخارجين عن شريعته وسبيله، المنسلخين من سنّة رسوله، المفارقين للسنّة والجماعة، المعتاضين بشتات الجاهلية عن عصمة الطاعة ...إلخ»، وهو حديث شبه عام في مقدماته، إلى أن يشير إلى «هؤلاء المعتصمين بالجبال [الذين هم] شر من التتار بطبقات وأطوار»، لكنه يقدم معلومات سياسية عن منعتهم الذاتية الجبلية تجاه الصليبيين والمسلمين، فيشير إلى أن «المسلمين والإفرنج» قصدوهم «أكثر من عشرين مرة»، ولم يرجعوا عنهم إلا «بالخيبة والخسار»، فقتل الكسروانيون «من الفريقين من بقيت عظامهم عندهم في الديار»، ثم غنموا من المسلمين، ويريد بهم الجنود المماليك الفارين في إثر هزيمتهم أمام غازان «ما لا يقوّم ببعضه ثمن ما في الجبال»، مضيفًا إلى ذلك أنهم «سفكوا من دماء الأمة المحمدية من لا يحصي عدده إلا الله»[87]، ثم ينتقل إلى وصف مجريات تدمير كسروان عبر دينامية المحاكاة التخييلية المقارنة، بتأكيد أن ما حدث هو شبيه بغزوة الرسول محمد لـ «بني النضير»؛ إذ يرى «شبهًا كثيرًا» بين الكسروانيين وبني النضير. و«قد قتل الله منهم من لم يُحص عدده إلى الآن»، «وخُربت وحُرقت مساكنهم والديار، وقُطعت زروعهم والأشجار من العنب الكثير والتوت الغزير والجوز واللوز وغير ذلك»، «وخُرّب الجرد وكسروان ودخل [ودخلا] في خبر كان». أما عامة أهل

(86) بيضون، ص 61.

(87) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ملحق (42)، ص 572.

الجبل، فطلبوا الأمان، فكان لهم ذلك شرط يجلوا عنه ويقيموا مراسم «الشريعة»، فتمّ تفريقهم «في البلاد بين أهل السنّة والجماعة» ...إلخ. ولا يحدد ابن تيمية في رسالته إلى ابن عمه كلها الهوية المذهبية الجامعة للكسروانيين على التعيين، لكنه يشير إلى صفة «أهل البدع والمنافقين»، من دون أن يذكر ولو مرّة واحدة لفظة «الرافضة»، أو «الاثنا عشرية»، بل نجده يعدد عقائد أهل الجبل المرتبطة عند ابن تيمية بالتشيّع الإمامي، وهي على كل حال مما تُعد معرفته من قبيل الثقافة المدرسية العامة عند العلماء وطلاب العلم من أهل السنّة في ذلك الوقت. لكن إيراده عقائد أهل الجبل من دون «تخصيص طائفي» يحدّد هويتهم على التعيين، يوحي بغموض «هوية أهل كسروان» عنده، وسيرجّح هذا الاحتمال رسالتُه إلى السلطان الناصر التي ذكر فيها بعض قرى «أهل البدع المنافقين»، لكن من دون ذكر «جبل العلويين» الذي ظفر بالمعمورة الجماعاتية الكبرى من الشيعة النصيرية والإسماعيلية - كما سيأتي توضيحه.

رأى ابن تيمية الحملة «فتحًا»، «قمع» فيه الله لا أهل كسروان فحسب، بل «وقمع به طوايف أهل البدع والمنافقين من جميع الأجناس والأصناف في جميع النواحي والأطراف»[88].

أما **الرسالة الثانية**، فوجّهها إلى السلطان الناصر بعد عودته إلى دمشق بقليل، وبالتحديد في 17 صفر 705هـ - 8 أيلول/ سبتمبر 1305م[89]، ونلحظ فيها أن «هويّة أهل الجبل» بدت أكثر وضوحًا عند ابن تيمية، ونجد فيها - بخلاف رسالته الأولى - تصريحًا بذكر «الرافضة» وشيوخهم من بني العَود، وذكر من يساكنهم من الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية، كما نلحظ أنه يصرّح في صفاتهم بنكاح «المتعة» الذي اختصّ به الشيعة الإماميّة الاثنا عشرية.

أرسل ابن تيمية رسالته ليواجه جوًّا مشحونًا متطرفًا ضده إلى أقصى حدود التطرف، يطالب بحلّ دمه «شرعيًا»، أي بعد نحو شهر ونيف من تاريخ رسالته إلى ابن عمه. وليس معروفًا أكان السلطان الناصر قد سأله وطلب منه مثل هذه الرسالة،

(88) المرجع نفسه، ص 572-573.

(89) ابن عبد الهادي، ص 150.

بتأثير من كبار أمرائه ومشايخهم المعادين لابن تيمية الذين كانوا يتربصون للإيقاع به، في ضوء تحريض شيوخهم «المتصوفة» من أتباع محيي الدين بن عربي وغيرهم عليه، أم كان ابن تيمية قد كتبها إليه في سياق البحث عن دعم السلطان له ضد تحشد المؤسسة الفقهية والفِرق الصوفية التي ثارت ضده. يقدر أبو زهرة أن رسالته للسلطان كانت لتبرير «سبب قتالهم» على حد تعبير أبو زهرة، وهو ما بنى عليه محمد علي مكي محوّلًا ما ورد عند أبو زهرة في شكل «بارقة» إلى «حقيقة»؛ هي أن رسالة ابن تيمية للسلطان كانت جوابًا عن طلب السلطان الناصر تبرير أسباب «المجزرة»، ذاك أن «الانتقام المملوكي من كسروان كان عنيفًا ودمويًا»[90].

يوضح ابن تيمية في هذه الرسالة للسلطان[91] أن الحملة كانت «غزوة شرعية»، تمت بـ «أمر السلطان»؛ لكون الكسروانيين «من أكابر المفسدين في الدنيا والدين»، مفارقين «للشرعة والطاعة». ويُلاحَظ مزج ابن تيمية بين متغيري «الدنيا والدين» و«الشرعة والطاعة»، مزجًا لا فكاك فيه. غير أنه يمكن هنا التمييز، اصطلاحيًا، بلغة المتغيرات في العلوم الاجتماعية، بين المتغير المستقل (السياسي) الذي ينتمي إلى حقل «الدنيا»، والمتغير التابع (الأيديولوجي) الذي ينتمي إلى حقل «الدين». ويمكن تحديد عناصر المتغيّر المستقل التي يوردها ابن تيمية، وإن كان يوردها ممزوجة بعناصر المتغير التابع، على هذا النحو: إغارة الكسراونيين الجبليين «الرافضة» الذين فيهم «خلق كثير من جنس الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية»، على البقاعيين السهليين «السنّة»، و«مباطنة العدو» من تتار وصليبيين، و«الفرح بمجيء التتار»، وفعلهم «بعسكر المسلمين ما لا يحصى من الفساد»، و«قطع الطرقات»، ولأنهم «شر من التتار من وجوه متعددة»، وإدخالهم «في طاعة أولي الأمر من المسلمين»، وقيامهم بـ «رشوة» من يقصد قتالهم من المماليك، واسترداد جبلهم بوصفه «فيئًا لبيت المال»، وكأن في ذكر ابن تيمية الرشوة أو «البرطيل» إشارة إلى ما رُمي به الأمير بيدرا، نائب السلطنة في حملة 1292م، من خصومه من الأمراء[92].

---

(90) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1974)، ص 41، قارن مع: مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 230.

(91) انظر: ابن عبد الهادي، ص 150-160.

(92) ابن القلانسي، ج 2، ص 1388-1389.

هذه كلها عناصر يمكن وصفها بـ «عناصر سياسية» يهمين عليها «الجانب السياسي»، وتنتمي رأسًا إلى مجال «الدنيا»، وكانت في مجملها من العوامل أو المتغيّرات المستقلة الأساسية التي حكمت قرار المماليك في القيام بالحملة، لكن المتغير التابع (الأيديولوجي) كان من نتائجها لا من دوافعها الأساسية. يمثّل موقفُ الأمير (المملوكي) المتغيرَ المستقلَّ، بينما يمثّل الفقيهُ المتغيرَ التابعَ، وهو في هذه الحادثة ابن تيميّة. وليست العلاقة في لحظة الحملة الثالثة بين هذين المتغيرين سببية أو عضوية، بل أدت فيها أفكار ابن تيمية دورًا في الشرعنة اللاحقة للحملة، أي بعد نهايتها وليس قبلها، بأنها «غزوة شرعية» لمن خرجوا عن «شريعة رسول الله وسنّته»؛ إذ ظل ابن تيمية مسكونًا - كما يبدو لنا - بمشكلات انخراطه في الحملة ونتائجها في الإبادة والترحيل، طوال عقد لاحق كامل، على الأقل، بعد نهاية الحملة، كما نفهم من إشارة ابن الوردي (والتقى ابن تيمية في عام 715هـ/ 1316م، أي بعد نحو أحد عشر عامًا من الحملة الثالثة) أن ابن تيمية حكى له «عن واقعته المشهورة في جبل كسروان»[93]. يبدو أن ابن تيمية كان مسكونًا بذلك، لهواجسه، أو لنفسه بوصفه «تقويًّا»، وليس لإرضاء المماليك الذين لم يستأذنوه في الحملة، ومن ثمّ لم يطلبوا شرعنةً فقهيةً منه، بل هو الذي لحق بهم، واستنفر تلامذته للانخراط فيها؛ على الرغم منه أنه كان متشدّدًا جدًا في تكفير المعيّن.

لئن كان ابن تيمية قد أشار - في رسالته إلى السلطان - إلى ما يُفهَم منه «إقامة الحجة» على أهل كسروان قبل قتالهم - انسجامًا مع الجانب «التقَوي» و«الفقهي» الذي ينص على أنه لا قتال ولا قتل لأهل البدع إلا بعد إقامة الحجة، في تفصيل فقهي لا يهمّ البحثَ هنا - فقال في رسالته إلى السلطان إن «الغزوة الشرعية» تحققت «بعد أن كشفت أحوالهم وأزيحت عللهم وأزيلت شبههم»[94]؛ فإنه ليس هناك ما يثبت قطعًا حدوث هذا على الوجه الصحيح في فقه ابن تيمية، إن كان حدث فعلًا، إلا لو عدّ ابن تيمية المفاوضات التي جرت قبل الحملة، وشارك

(93) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر، 2 ج (النجف: المطبعة الحيدرية، 1969)، ج 2، ص 409.

(94) ابن عبد الهادي، ص 155.

فيها ابن تيمية، أو ما نُقِل عنه من جداله مع بعض كبراء الجبل ممن له اطلاع على مذهب «الرافضة» حول عصمة الأئمة، هو من هذا القبيل، لكن هذا لا يُعَدّ إقامة حجة ولا إزالة شبهة.

وجد ابن تيمية نفسه، إذًا، منخرطًا في مجزرة من غير مسوّغ شرعي «قطعي» لذلك، فكان، حتى بعد أكثر من عقد، يتلمّس مزيدًا من «الأعذار» و«المسوّغات» الشرعية لها، نظرًا إلى أنه لم يحدث مثلها قط في مرحلة «إحياء السنّة» في بلاد الشام، أي طوال المرحلة النورية - الأيوبية، إذا ما أخذنا في الحسبان قول ابن تيمية إنه منذ نور الدين الشهيد «انتشرت دعوة الإسلام بالديار المصرية والشامية»[95]، حيث كانت الحقبة النورية - الأيوبية حقبة «إحياء للسنّة»، غير أنها توسلت في تهميشها الشيعة نشر أيديولوجيا السنّة بوساطة المدرسة والخانقاه والرباط، وإعداد الكوادر الفقهية، لا بوساطة السيف والإبادة والإجلاء، مثلما حدث لاحقًا في حملة كسروان الثالثة. وكان الاصطدام الأيوبي - الشيعي في مرحلة صلاح الدين عابرًا، ومحكومًا بمجرى المواجهات العسكرية، ومحدودًا بهذا المجرى، وهو ما ينطبق على ما سبق صلاح الدين من اصطدام السلاجقة في حلب، والأتابكيين (السلاجقة) في دمشق، بالإسماعيلية النزارية لأسباب الصراع على السلطة.

كان تفكير المماليك في الحملة شيئًا، وتفكير ابن تيمية فيها شيئًا آخر؛ فتفكير المماليك محكوم بمقتضيات المتغير المستقل، لكن تفكير ابن تيمية محكوم بمقتضيات المتغير الأيديولوجي التابع الذي يتشكل تحت تأثير المتغير المستقل، أي تأثير المتغير السياسي، لكن الفقيه (ابن تيمية) ينتجه وفق الديناميات الفقهية لنفسه وليس لأنه مفتي السلطان، أو مفتي المملكة، أو الذي بيده أن يمنح الحملة تبريرًا وشرعيّة.

يعبر ابن عبد الهادي، بطريقة غير مباشرة، عن الفرْق بين نظرة الأمير ونظرة الفقيه إلى هذه الحملة، فيشير على لسان الأمير الحاجب، الذي يمكن عدُّه تمثيلًا

(95) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، 6 ج، ط 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، ج 3، ص 507.

لنظرة الأمير، إلى أن ابن تيمية قام بدوره في الحملة «في الحث» على القتال، بعد أن «حرك الله عزمات ولاة الأمور لقتال أهل جبل كسروان، وهم الذين بغوا وخرجوا على الإمام، وأخافوا السبل، وعارضوا المارّين بهم من الجيش بكل سوء»[96]. وجهة نظر الأمير محكومة تمامًا بمقتضيات المتغيّر المستقل، بينما يعبّر ابن عبد الهادي - ناقلًا عن بعض أصحاب ابن تيمية - عن وجهة نظر الفقيه (أي ابن تيمية) بما كانت تقوله الناس، إن ابن تيمية انخرط في الحملة لكون «أهل هذا الجبل بغاة رافضة سبّابة تعيّن قتالُهم»، وللرد على ما فعله «بعض كبراء الرافضة» في تحريض غازان على نهب الصالحية وقتل أهلها «انتقامًا لكونهم سنيّة»، وأنه بحملة كسروان «كوفئ الرافضة بمثل ذلك بإشارة كبير من كبراء أهل السنّة، وزنًا بوزنٍ، جزاءً على يد ولي الأمر وجيوش الإسلام»، وأن الشيخ المشار إليه لم يكن سوى ابن تيمية[97]، ويبدو ابن تيمية هنا، في نص تلميذه ابن عبد الهادي، كأنه يأخذ بـ «ثأر» سنّة دمشق من الشيعة.

من هنا كان تشكُّل المتغير التابع من نتائج الحملة لا من دوافعها، أي إن المتغير التابع لم يكن نتاج استدعاء المماليك ابن تيمية لشرعنة الحملة أو تبريرها، فهم لم يطلبوا أي فتوى في حملاتهم، ومنها الحملة الثالثة تلك التي يُنسب، زعمًا، إلى ابن تيمية الفتوى للمماليك بالقيام بها، بينما أقصى ما يمكن قبوله هو أنه ربما يكون أفتى بها في شكل «كتابة» أو رسالة إلى تلامذته، وهي على كل حال مفقودة. لكن إفتاءه وكتابته يُفهَمان في إطار تعقيدات العلاقة بين المتغير المستقل والمتغير التابع في العلوم الاجتماعية.

أما في عناصر المتغير التابع الأيديولوجي الذي يقع في مجال «الدين» و«الشرعة» - والتوقف عنده مهم لأنه يتصل بحقل البحث بشأن إشكالية رؤية المؤرخين اللبنانيين المعاصرين لبنية كسروان المذهبية الطائفية، والتمثل الطائفي المتخيل المعاصر لتاريخها؛ إذ أقام ابن تيمية في كسروان، بعد السيطرة عليها،

(96) ابن عبد الهادي، ص 148.
(97) المرجع نفسه، ص 149.

ما يقرب من أسبوعين (ربما سبعة عشر يومًا)[98]، بهدف التحقيق الديني مع الكسروانيين عن عقائدهم، بعد استسلامهم، ومنح الأمان لمن بقي منهم، شرط جلائهم عنها. وهذا ما مكّنه، كما نفترض، من التعرُّف إلى عقائد الكسروانيين على نحو أكثر وضوحًا، مع شكواه من تقيتهم و«نفاقهم» بما يشوّش معرفته الدقيقة. إلا أن الصورة غدت أكثر وضوحًا بسبب ذكر المتعة، والمهدي المنتظر (الإمام الثاني عشر)، ومجادلته أحد كبرائهم، ووصفه ابن عبد الهادي بـ «الرافضي الجبلي»[99]، عن «عصمة» الأئمة لدى الشيعة، وما يتبعه مما يشير إليه ابن تيمية نفسه في رسالته إلى السلطان الناصر بـ «المنتظر»، أي الإمام الثاني عشر[100].

تتكثف هذه العناصر في خروج الكسروانيين ومروقهم «عن السنّة والجماعة»، وتكفيرهم من لا يقول بأقوالهم من المسلمين السنّة، والإفتاء باستحلال دمائهم، لأن هؤلاء الكسروانيين «الرافضة» يكفّرون كل من اختلف معهم مذهبيًا، أو ترضّى عن الخلفاء الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان، وكل من لا يؤمن بـ «مهديهم المنتظر»، وكل من «مسح على الخفين»، وكل من حرّم «المتعة»، ولـ «خروجهم عن شريعة رسول الله وسنّته»، «وفي هؤلاء خلق كثير لا يقرون بصلاة ولا صيام ولا حج ولا عمرة، ولا يحرّمون الدم والميتة ولحم الخنزير، ولا يؤمنون بالجنة والنار، من جنس الإسماعيلية والنصيرية والحاكمية والباطنية»، بينما يذكر في فقرة أخرى أن الكسروانيين الذين وجدهم في كسروان هم «أقل صلاةً وصيامًا» من «الحرورية المارقين» الذين قاتلهم علي بن أبي طالب، و«كان لهم من الصلاة والصيام والقراءة والعبادة والزهادة ما لم يكن لعموم الصحابة، لكن كانوا خارجين عن سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن جماعة المسلمين»[101].

يرى ابن تيمية هويتهم المذهبية جزءًا من هوية «أهل المذهب الملعون مثل: جزّين، وما حواليها، وجبل عاملة ونواحيه»، ويرى أن لهؤلاء «القوم» (أي

(98) انظر: ابن عبد الهادي، ص 150.

(99) المرجع نفسه.

(100) المرجع نفسه، ص 153.

(101) المرجع نفسه، ص 156.

الكسراونيين) «من المشايخ والإخوان في قرى كثيرة من يقتدون بهم وينتصرون لهم». ويضيف ابن تيمية، في نهاية رسالته إلى السلطان، ضرورة إقامة شعائر الإسلام [الشعائر السنّية] في قراهم التي حدّدها بـ «أعمال دمشق وصفد وطرابلس وحمص وحماة وحلب»[102]. غير أنه لم يذكر المنطقة الأكبر من الناحية الجماعاتية النصيرية في ذلك الوقت، وهي جبل النصيرية (العلويين) المعمور بشريًا - مذهبيًا بكثرة نصيرية، الذي أخذ يُطلق عليه بفعل المعمورية النصيرية له، اسم «النصيرية» بدلًا من اسمه الجغرافي البشري التاريخي القديم «جبل بهرا»، إلى جانب استمرار اسم مذهبي - بشري آخر له هو «جبل الإسماعيلية»، وهذا ما يمكن استنتاجه من الغرناطي الذي زار المشرق، وإن كان الغرناطي يذكره تصحيفًا تحت اسم «الناصرية»[103].

يحدد ابن تيمية في رسالته أن بني عود هم مشايخ الكسروانيين ومن أضلوهم بكتبهم، واستنتج أن التخلص من بني عود هو مفتاح هدايتهم؛ ذاك أنهم «شيوخ أهل هذا الجبل»[104]. ويبدو أن هذه الكتب التي قصدها ابن تيمية لم تكن سوى كتب الحسين بن العَود الأسدي الحلبي (518-677هـ/ 1185-1278) الفقيه الشيعي «الإمامي» الأكبر في المنطقة الشامية، الذي ستخرج منه سلالة علمائية إمامية[105]، عاش نحو ست وتسعين سنة، ويصفه ابن كثير، الذي يرسم لوحة

(102) يقصد ابن تيمية بهذه الشرائع ما يلي: «أن يقام فيهم شرائع الإسلام: الجمعة والجماعة، ويكون لهم خطباء ومؤذنون، كسائر قرى المسلمين، وتقرأ فيها الأحاديث النبوية، وتنتشر فيها المعالم الإسلامية، ويعاقب من عرف منه البدعة والنفاق بما توجبه شريعة الإسلام». انظر رسالة الشيخ إلى السلطان الملك الناصر في: ابن عبد الهادي، ص 159.

(103) زار المشرق في عام 640هـ/ 1243م، ثم في 666هـ/ 1268م، قال: «[...] وفي غربي حصن الأكراد الذي فتحه المسلمون، ويتصل بجبل الإسماعيلية، وعلى مذهبهم جبل السماق من عمل حلب، وهو ملآن بالإسماعيلية. وإلى جهة البحر يظهر قائمًا كأنه حائط على جبلة واللاذقية جبل الناصرية [جبل النصيرية]». في: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد الغرناطي، علم الجغرافيا، تحقيق حماه الله ولد السالم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 123.

(104) ابن عبد الهادي، ص 158-159.

(105) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005)، ص 151.

سردية إيجابية عنه بأنه «شيخ الشيعة وإمامهم وعالمهم في أنفسهم»[106]، وكان قبل ذلك في حلب، ويعدّه الذهبي «رأس الرافضة وشيخ الشيعة»[107]، بينما يصفه في **العبر في خبر من غبر** بـ«الرافضي الفقيه المتكلّم، شيخ الشيعة وعالمهم»[108]. وكان ابن العَود قد اضطر في إثر محنته القاسية في مدينة حلب إلى مغادرتها منتقلًا إلى جزين، عقب تعزير الفقهاء المهين له بجرّه «وإركابه حمارًا مقلوبًا» في أسواقها، وتلطيخ البعض إياه بـ«الغائط» إبان التعزير، بسبب اتهام نقيب أشرافها المتسنن له بالنيل من الصحابة[109]. ومن جزين برز نشاطه في المجتمعات المحلية الشيعية، بما في ذلك انتشار كتبه في كسروان، على حدّ ما تفيد به رسالة ابن تيمية إلى السلطان.

إذا كان ابن تيمية قد حدد، في رسالته إلى السلطان، الهوية المذهبية الكسروانية المهيمنة بأنها الشيعية الإمامية (الرافضة)، مضيفًا إليها «خلقًا كثيرًا» من النصيرية والحاكمية والإسماعيلية والباطنية، فيبدو أنه بعد عام 712-713هـ الذي أخذ فيه يتعمّق في المذاهب الباطنية في سياق كتابته **منهاج السنّة**، سيعيد تعريف هوية الكسروانيين المذهبية، بأن المهيمين عليها هم الروافض والنصيرية، إضافة إلى وجود «عقائد فاسدة» أخرى إلى جانبها، وهو ما سنجده عند مؤرخ سيرته الفقهية - السياسية ومؤرخ فتاواه تلميذه ابن عبد الهادي.

2 - رسالة ابن تيمية ويقظة تواريخ الذوات الشيعية والدرزية والسنية لكسروان

مثّل التعرُّف إلى هذه الرسالة نوعًا مما يمكن تسميته «انقلابًا» في التواريخ اللبنانية الكسروانية المعاصرة؛ إذ إنها أنهضت دراسات تاريخية جديدة، متركزة شيعيًا ودرزيًا وسنّيًا.

---

(106) ابن كثير، ج 13، ص 287.

(107) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مج 14، ص 493-494.

(108) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، **العبر في خبر من غبر**، تحقيق صلاح الدين المنجد (الكويت: مطبعة الكويت الحكومية، 1986)، ج 5، ص 325.

(109) المرجع نفسه، ج 5، ص 325، والذهبي، **تاريخ الإسلام**، مج 14، ص 493-494.

في مرحلة ما يمكن تسميته «يقظة الذات الشيعية»، ظهرت دراسة محمد علي مكي التي خلصت إلى أن حملات كسروان لم تكن قد استهدفت غير الشيعة، بينما كانت الدراسات المعاصرة السابقة، قبل اكتشاف رسالة ابن تيمية، تركز على أن حملات كسروان استهدفت الموارنة والدروز. أما الذات الثانية التي استيقظت، فهي الذات الدرزية، وأنهض ذلك كتاباتٍ تاريخيةً درزية، تعتمد الأسلوب العلمي بطريقة تحترم المعايير الأكاديمية، تمثّل أبرزها في تاريخ مكارم الذي حمل عنوان **لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**، فكان تاريخ التنوخيين بوّابة عودته التخييلية المعاصرة إلى تاريخ كسروان التنوخي الدرزي. وتتضح في بعض فقرات كتاب مكارم، حين يناقش الحملات الكسروانية، «ردّة» فعله على ما كتبه مكي من أن كسروان كانت «أرضًا شيعية» بأنها أرض «درزية» تنوخية. نعم، كان فيها شيعة ودروز، لكن الشيعة والدروز كانوا تنوخيين، وهكذا، نفى مكارم الموارنة عن كسروان.

استخدم مكي الأجزاء التي تعرّف إليها من رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر عبر كتاب أبو زهرة، ليثبت أن كسروان في زمن الحملات كانت شيعية لا مارونية - درزية، من خلال مرجع وسيط أحال إليه في مراجعه، هو كتاب الشيخ محمد أبو زهرة **ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، وتعليقاته عليه التي أورد فيها أبو زهرة مقاطع من رسالة ابن تيمية، وحاول أن يضعها في السياق الذي حكمها. اعتمدها مكي على نحو كامل في كتابه، لكن ليس بالعودة إلى النص الكامل للرسالة في المدونات شبه التاريخية التي أنتجها تلامذة ابن تيمية في النصف الأول من القرن الرابع عشر، كابن عبد الهادي الصالحي الذي يبدو أنه أول من أورد رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر في كتابه **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**[110]، فكانت هذه نقطة ضعفه الإيستوريوغرافية

(110) قارن بين: مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 230-232، وأبو زهرة، ص 40-41. كان بيضون قد لحظ عبر المقارنة بين نص مكي ومراجعه ذلك، واستنتج مصيبًا أن مكي «يبدو وكأنه لايعرفه بتمامه أو يرغب في إهمال بعض عناصره». انظر: بيضون، ص 79. غير أننا نرجح أن مكي لم يعرفه بـ«تمامه» لأنه لو عرفه لاستخدم من رسالة ابن تيمية عناصر تدعم تحليله، أقوى المقاطع التي أخذها من أبو زهرة، بل نرجح أن أبو زهرة كإمام للأزهر، تعمد ألّا يذكر من رسالة ابن تيمية المقاطع =

الكبرى، من دون أن ينتبه إلى أن أبو زهرة تعمّد نشر بعض المقاطع التي هي الأقل إثارة للمشاحنات السنّية - الشيعية، لكنْ لو تمكن مكي من أن يتعرّف إلى نص الرسالة الكامل، لوجد نقطة إيستوريوغرافيا قوية لمصلحة رؤيته السردية الطائفية التركّز في تقرير «شيعية» كسروان زمن الحملات عمومًا، وشيعيّتها بالمعنى الإمامي خصوصًا، بحكم ما في رسالة ابن تيمية من إشارات قوية ومتواترة على ذلك. وأثبت مكي في رده على تدمري عدم معرفته برسالة ابن تيمية إلا من خلال شذرات أبو زهرة؛ إذ خلط بين كونها رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر وكونها الفتوى «المزعومة»، وادّعى أنه «قد درج المؤرخون الثقات على عدم الإشارة إليها، لأنها منزلق فتنة»[111]، مدعيًا معرفته بنصها الكامل، على الرغم من أنه كان هو المؤرخ اللبناني الأول - قبل تدمري - الذي توقف عند ما وجده من شذرات منها، و«هاجم» ابن تيمية من خلال هذه الشذرات، فكان - وفق منطقه - هو من فتح باب «منزلق الفتنة».

يبدو أنه تعبيرًا عن «ذات سنيّة» نهض ردًّا على تاريخ مكي الشيعي لكسروان، في محاولة لمواجهة التملك الشيعي الأصلي لكسروان، وعبّر عن «يقظة الذات السنيّة» هذه عمر عبد السلام تدمري الذي ينفرد عن المؤرخين اللبنانيين المعاصرين بكونه «فأر» المخطوطات، فنشر النص الكامل لرسالة ابن تيمية في حزيران/ يونيو 1978، في مجلة **الفكر الإسلامي** التي كان يرئس هيئة تحريرها عمر فروخ (1906-1987)، وتصدرها دار الفتوى (السنية) في بيروت، أي بعد نحو عام تقريبًا من استخدام مكي أجزاء منها، أو نشره كتابه، ثم نشرها تدمري ثانيةً في كتابه **تاريخ طرابلس السياسي الحضاري عبر العصور** في عام 1981[112].

= المتعلقة باعتقادات الشيعة في جبل كسروان، كي لا يثير المشاحنات الطائفية، واكتفى بسرد مقاطع لا تثير احتقانًا سنّيًا - شيعيًا، بينما لا تشير مراجع مكي إلى أي مجموعة لابن تيمية تدعم اطلاعه الكامل على الرسالة.

(111) محمد علي مكي، «تاريخ لبنان الإسلامي»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 7، العدد 8 (رمضان 1398هـ - آب/ أغسطس 1978م)، ص 46.

(112) تدمري، **تاريخ طرابلس**، ج 2، ص 565-570.

اندرج تاريخا مكي ومكارم من الناحية الموضوعية في الإنتاج التاريخي لـ«يقظة الذات الشيعية الإمامية» و«يقظة الذات الدرزية»، في سياق رحى الحرب الأهلية الطائفية اللبنانية. أما نبش مكي مقاطع من رسالة ابن تيمية في الهوية «الشيعية الرافضية» لكسروان زمن الحملات، فإنه حدث في سياق ما وصفناه بـ«يقظة الذات الشيعية» التي ارتبطت، أساسًا، بدور الإمام موسى الصدر (1928-1978) في تأسيس «حركة المحرومين»، كي تكون الطائفة الشيعية، وفي إطار نظام طائفي سياسي مُمَأسس؛ من أجل نفسها هي - حال كونها طائفة شيعية - وليس من أجل غيرها من حركات يسارية وقومية وعلمانية كانت تجد في الشيعة اللبنانيين خزانًا بشريًا كبيرًا لها. وكان القانون الطائفي اللبناني قد كرس الاعتراف القانوني نهائيًا الاعتراف القانوني باستقلال كل من الطائفتين السنيّة والشيعيّة في لبنان في عام 1967 على أسس جماعية السلطة الطائفية ووحدتها وسيادتها التشريعية في ما يخص شؤونها[113].

أما مكارم، فأنتج كتابه في سياق تداعيات وتأثيرات «يقظة الذات الدرزية» خلال الحرب. وفي سياق يقظة الذات الدرزية هذه، طُبِّقت تجربة درزية إبان الحرب الأهلية اللبنانية، حين «اعتُمد في مدارس الشوف السرد الدرزي الجديد لتاريخ لبنان، وحيث أجريت تعديلات في منهاج الدراسة تتفق مع الروحية السياسية للجماعة الدرزية»، بعد أن حطم الدروز - بعد أن أجْلَوا المسيحيين من منطقتهم «الدرزية التاريخية» جميعها إلا بلدة «دير القمر» - التمثال البرونزي الذي شيدته الدولة، أو «المؤسسة المسيحية اللبنانية الحاكمة»، للأمير فخر الدين المعني (الدرزي) في بعقلين في الشوف، بسبب «تمجيده المسيحي الذي لا يستحقه» بحسب تحليل الصليبي، وبما يمثّله من شاهد على «تحريف الدور الدرزي في التاريخ» الذي كتبه المسيحيون لتاريخ لبنان «بنيّة سياسية سيئة»[114].

(113) إدمون رباط، التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري، ترجمة حسن قبيسي، مراجعة جورج كتورة، 2 ج (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002)، ج 1، ص 193-207.

(114) الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، ص 249-251.

3- الجدل حول فتوى ابن تيمية
ودينامية تحويل «البارقة» إلى» حقيقة»

يُعَدُّ تأكيد المؤرخين اللبنانيين المعاصرين ربط الحملات المملوكية بفتوى ابن تيمية من أبرز «العيوب» الإيستوريوغرافية الظاهرة ظهورًا ناتئًا في إنتاجهم. ويشمل ذلك الإيستوريوغرافيين أيضًا إلى حد بعيد، حيث إن ابن تيمية كتب «إلى أطراف الشام في الحث على قتال المذكورين، وأنها غزاة في سبيل الله»، وفق ما يشير إليه ابن عبد الهادي تلميذ ابن تيمية ومؤرخ سيرته وفتاواه[115]، لكن ابن عبد الهادي قال إنها «كتابة»، ولم يقل قط إنها «فتوى». ولا شيء يشير، لا في التاريخ العام، ولا في تاريخ تلامذة ابن تيمية، إلى أنه أصدر هذه «الفتوى» بناء على طلب المماليك، لتبرير الحملة على كسروان أو شرعنتها، هذا في حال كان هناك فتوى بمعنى «الفتوى». لكن على الرغم من ذلك، افترضت الإيستوريوغرافيا اللبنانية المعاصرة، ضمنًا، أن هذه الحملات لم تكن لتتم من دون فتوى تشرعنها، وحوّلت افتراضاتها الضمنية التخييلية «الزائفة» هذه إلى «حقائق تاريخية». والمؤرخ الوحيد الذي أشار إلى إصدار ابن تيمية فتوى تشرعن الحملة هو ابن الوردي، لكن من دون أي ذكر لمضمونها، أو حتى لبعض ملامحها، ومن دون أن يذكر أكانت موجهة إلى تلامذته أم كانت بطلب السلطات المملوكية. يشير ابن الوردي الذي اجتمع بابن تيمية في عام 715هـ/ 1316م (أي بعد الحملة الثالثة بنحو أحد عشر عامًا) إلى أن ابن تيمية حكى له «عن واقعته المشهورة في جبل كسروان»[116]، ويبدو أن ابن الوردي أضاف إلى تاريخه (وهو متمم تاريخ أبي الفداء الذي كان أول من ذكر استهداف الحملة للنصيريين والظنينين)، في ضوء هذا اللقاء بينه وبين ابن تيمية، أن ابن تيمية كان هو الذي أفتى بالحملة[117].

سارع مكي (المتركزة رؤيته السردية شيعيًا)، في تأكيد أن الأفرم جهز

(115) ابن عبد الهادي، ص 148.
(116) ابن الوردي، ج 2، ص 409.
(117) المرجع نفسه، ج 2، ص 363.

الحملة بناء على فتوى لابن تيمية «بهدر دماء الكسروانيين وهدم بيوتهم وحرق أشجارهم»[118]، وهو ما يشاركه فيه مكارم (المتركزة رؤيته السردية درزيًا)، لكن باستزادة تحليلية في أن المماليك كان لا بدّ لهم، لشرعنة «قتل الكسروانيين وإجلائهم عن ديارهم وسبي ذراريهم»، من استصدار فتوى شرعية، لكنه يغادر التقدير والتخمين هنا إلى تكريس معلومة زائفة أن المماليك قاموا بالحملة وإجلاء السكان بـ «فتوى شرعية» هي فتوى ابن تيمية[119]، وهو ما يعبّر عن «خطأ» شائع حوّله المؤرخون اللبنانيون إلى «حقيقة». بل ويشير أسد رستم، من دون أي استناد ولا ذكر لابن تيمية، بالقول: «أفتى العلماءُ بنهب بلادهم»، مستندًا في ذلك، ضمنًا، إلى التواريخ المارونية المتأخرة، وتحديدًا تاريخ الدويهي، المستند بدوره إلى ابن الحريري وابن سباط، من دون إعمال نقده الإيستوريوغرافي في معلومات من يستند إليهم، بوصفه أحد أوائل الإيستوريوغرافيين اللبنانيين المؤسسين لنقد كتابة التاريخ[120]. وهكذا يُعاد تخييليًا إنتاج «البارقة» أو البقعة «الرورشيّة» الغامضة الملامح لتتحوّل إلى «حقيقة» تاريخية.

وقع إيستوريوغرافي مثل بيضون في فخ تحويل البقعة «الرورشية» أو «البارقة» إلى «حقيقة»؛ إذ غامر بقوله إن ابن تيمية هو «موفد السلطان إلى كسروان قبل الحملة الأخيرة، وهو الذي أفتى بالحملة ورافقها»[121]، وهو ما يعيد إنتاج الدويهي، ويُشعر أن ابن تيمية «أفتى» بالحملة لمصلحة لمماليك، وأن السلطان «بنفسه» أوفده إلى كسروان، وهو ما تكرس في الكتابات اللبنانية المعاصرة مثل كتاب إدمون رباط (1904-1981) عن **التكوين التاريخي للبنان السياسي**

(118) مكي، **لبنان من الفتح العربي**، ص 225-226.

(119) مكارم، ص 128 و135.

(120) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**، 2 ج (بيروت: المكتبة البولسية، 1988)، ج 2، ص 342. يستند رستم في ذلك إلى تاريخ الدويهي ثم تاريخ الشدياق؛ فالدويهي يذكر حرفيًا أنه «أفتى العلماء بنهب بلادهم»، قارن بين: الدبس، ج 9، ص 191، وبين: الدويهي، ص 286. كما يذكر الشدياق من بعد الدويهي ذلك حرفيًا في صيغة «أفتى علماء الإسلام بقتلهم وسبيهم»، انظر: الشدياق، ج 2، ص 15. لكن رستم ينسب معلومات الفقرة إلى ابن يحيى، بينما علاقة ابن يحيى بها محدودة.

(121) بيضون، ص 64.

والدستوري[122]، كما تكرس في بعض الكتابات التاريخية الحديثة الأكثر انضباطًا من الناحية العلمية، مثل فيليب حتي (1886-1978م) الذي يشير إلى أن ابن تيمية أفتى بـ «أن الدروز والنصيرية ليسوا مسلمين، وأنهم دون النصارى مرتبة، ويجب إبادتهم، واشترك ابن تيمية نفسه في هذه الحملة»[123]، وما يقوله حتي إنما هو كلام مرسل لا صلة له بالمزاعم المتعلقة بفتوى ابن تيمية، بل بمجمل آرائه «الفتوية» العامة، التي لم ينتجها ابن تيمية دفعة واحدة بل عبر ما لا يقل عن عقد ونيف بعد حملة كسروان الثالثة.

كان هذا الزعم قد تكرّس في الكتابات التاريخية السورية المعتبرة، قبل هؤلاء المؤرخين، لدى مؤرخ سوري مرجعي، مثل محمد كرد علي الذي أشار في **خطط الشام** إلى أنه «أفتى العلماء حينئذٍ بنهب ديارهم»، ولا يقول كرد علي إن ابن تيمية أفتى بذلك، بل يكرر «خطأً» شائعًا أوردته المصادر التاريخية المارونية المتأخرة، ولا سيما الدويهي، بشأن فتوى العلماء المزعومة تلك، والسبب الواضح في هذا، وهو أن مصادر كرد علي لأخبار تلك الحملة مصادر مارونية متأخرة[124].

تحاشى الصليبي، بخبرة المؤرخ العميقة ودرايته الإيستوريوغرافية المنهجية، الوقوع في فخّ هذه «البارقة» أو البقعة «الرورشية»، فأشار إلى أن ابن تيمية «أخذ يدعو في جميع أنحاء الشام إلى حملة جديدة ضد أهل كسروان تقضي عليهم قضاء نهائيًا»، مع لحظه أن «أتباع مذهبه الحنبلي لم يكونوا في الشام إلا قلة، ومعظمهم في المدن الكبرى الداخلية»[125]، لكنه لم يجازف

(122) يشير ربّاط بصدد الحملة الثالثة التي يؤرخها خطأ بعام 1307م إلى أن ابن تيمية «قد أصدر فتوى تنصّ على أن الدروز والنصيريين قوم كفار ينبغي أن يكونوا من مرتبة أدنى من مرتبة أهل الذمة، وأن الجهاد ضدهم واجب ديني». وتشتد المزايدات وضوحًا في فقرة ربّاط حين يجعل فتوى ابن تيمية في الدروز إنما كانت في مناسبة الحملة، لكن ابن تيمية حينئذ كان يستخدم مصطلحًا يُعتقد أنه يعني الدرزية هو «الحاكمية»، ولم يستخدم مصطلح الدروز إلا في مرحلة متأخرة بعد الحملات، وهي مرحلة ابن تيمية الثالث، وفق تحديدات هذا البحث لمراحل تطور ابن تيمية، انظر: رباط، ص 379.

(123) حتي، تاريخ لبنان منذ أقدم العصور، ص 398.

(124) محمد كرد علي، خطط الشام، 6 ج (دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.])، ج 2، ص 139.

(125) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 143.

في الحديث عن فتوى بالمعنى الاصطلاحي للفتوى، وإن أشار في الهامش إلى أن لابن تيمية مجلدين في **الردّ على أهل كسروان** استنادًا إلى الكتبي في **فوات الوفيات**[126]، وهو ما يذكره أكثر من مصدر - غير الكتبي - أرّخ لابن تيمية جزئيًا في النصف الأول من القرن الرابع عشر. ولا يشير الصليبي إلى كوْن **الرد على أهل كسروان** حدث قبل الحملة أو بعدها، كما لا يشير إلى أن هذين المجلدين مفقودان، ويبدو أن ابن تيمية كتبهما بعد فترة من نهاية الحملة الثالثة، استئنافًا لمجادلته مع بعض «كبراء» الجبل في وقت الحملة حول معتقداتهم. وظل الصليبي متحوّطًا وحذرًا تجاه الجزم بقصة «الفتوى»، فلم يقع في فخ «البارقة» أو البقعة «الرورشية»، كما وقع غيره من المؤرخين اللبنانيين.

لا دليل على نص هذه الفتوى، كما لا دليل على أن ابن تيمية أفتى بها للأفرم أو للسلطان الناصر لشرعنة الحملة، أو أن الأفرم أو السلطان طلب منه استصدار هذه الفتوى؛ إذ لم يلجأ السلاطين المماليك أو نوابهم إلى طلب مثلها في الحملات السابقة على كسروان. ولو طلب السلاطين أو نوابهم مثل هذه الفتوى لعرضوها على فقهاء دمشق لا على فقيه واحد بعينه. وعلى كل حال، لا تشير المصادر إلى أي فقيه دمشقي دعم في ذلك الوقت فتوى ابن تيمية المفقودة/ المزعومة. كما لم يصحبه في حملة كسروان أي من فقهاء دمشق المشتهرين، ولا قادة فرقها الصوفية الذين ترسخت عداوتهم اللدودة له منذ نحو خمس سنوات. ولم يأت تلميذه ابن عبد الهادي، ولا سائر تلامذته وأصحابه المباشرين السبعة عشر ممن كتبوا مؤلفاتهم في القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي، إلى ذكر اسم فقيه واحد أيد ابن تيمية في فتواه في حال وجودها، كما لم يشر أي منهم إلى أن الفتوى تمت بناء على طلب السلطان أو نائبه. بل لم يشر ابن تيمية في رسالته إلى السلطان بعد نهاية الحملة إلى أي نوع من هذه «الكتابة» أو «الفتوى»، كما لم يشر إليها في أي من المجالس القضائية التي شكلت لمحاكمته الاعتقادية بعد نهاية الحملة بقليل، أو في رسائله من السجن

---

(126) المرجع نفسه.

عنها. بل أشار ابن عبد الهادي - إضافة إلى ما ذكره من كتابة ابن تيمية إلى نواحي الشام أن الحملة غزوة في سبيل الله - إلى أن ابن تيمية «على ما تقوله الناس» - بلغة من ينقل عنه ابن عبد الهادي - انخرط في الحملة، بعد أن قررها أولو الأمر للانتقام لأهل السنّة من الشيعة «الروافض» لما فعلوه قبل ستة أعوام بتحريض التتار على جبل الصالحية معقل الحنابلة السنّة[127]، غير أن علينا أن نتساءل عن المقصود بـ«الناس» و«السنّة» في نص «تلميذ ابن تيمية» ابن عبد الهادي (الحنبلي)؛ إن ذاع صيت ابن تيمية بعد الحملة، وبدا كأنه بطل أهل «السنّة» الممثّل لهم، الخاطف للأضواء عن غيرهم، على أن ابن تيمية هنا ممثل للسنّة الذين هم الحنابلة، وهو كبير من كبراء الحنابلة لا الأشاعرة المهيمنون على المؤسسة الفقهية والمدارس الدينية التي تخرّجهم، بينما كان الأشاعرة «السنّة» وأتباعهم الكثر قد ساروا في طريق التخلص منه.

يبدو أن المؤرخ اللبناني الوحيد للحملات الكسروانية ممن ذكروا ابن تيمية، الذي تفادى «القطع» في موضوع فتوى ابن تيمية للمماليكن هو أحمد حطيط الذي لم يتحدث عن فتوى للمماليك بل عن كتابة ابن تيمية رسائل في أنحاء الشام لاستنفار أهل البلاد، متبعًا في ذلك ما ذكره ابن عبد الهادي، مشيرًا، بعد تحليله، إلى محتويات رسالة ابن تيمية من «الحيثيات الشرعية [...] التي اتكأت عليها فتوى شيخ الحنابلة [...] لتبرير الإجراءات العسكرية القاسية المتخذة ضد أهالي كسروان»[128]. لكن حطيط لم يتساءل عن وجود الفتوى نفسها التي يفترض أنها صدرت قبل الحملة، بينما اندفع المؤرخون اللبنانيون المعاصرون ليحوّلوا «البوارق» والبقع «الرورشية» الخادعة إلى «حقائق»، فجزموا جزمًا أن ابن تيمية لم يكتف بإصدار فتوى فقط، بل أصدرها لمصلحة المماليك لشرعنة الحملة، بل حولوا «بارقة» «رورشية» أخرى إلى حقيقة، حين قطعوا بأن «العلماء أفتوا بالحملة»، وهذا زيف محض.

---

(127) ابن عبد الهادي، ص 149.

(128) حطيط، ص 156.

رابعًا: التواريخ الكسروانية المارونية ثم الشيعية والدرزية والسنيّة والعلوية الحديثة

1- تاريخ يوسف الدبس الماروني واختراع التاريخ

أ- تحويل أسماء المكان إلى أسماء مذهبية - دينية

كان من أبرز الانشغالات الإيستوريوغرافية اللبنانية الحديثة هو التعيين المذهبي لاسم المكان، في ضوء شذرات أو إشارات أوردتها بعض المدونات التاريخية المتأخرة، وشبه التاريخية، في القرن الخامس عشر. لكن تحليلها التعيين المذهبي الجماعاتي للأمكنة استند إلى «بوارق» بالمعنيين، اللغوي والاصطلاحي السردي الحديث، كما بالمعنى الذي تطرحه العلوم الاجتماعية لبناء الطائفة المتخيلة الحديثة. وربما تكون البوراق صحيحة أو خادعة، غير أنها كانت هنا غالبًا خادعة، بمفهومَي النقد الداخلي والنقد الخارجي للمعلومة التاريخية.

يمكن تحديد الدينامية الأساس لهذا الانشغال عبر الرؤية السردية الإيستوريوغرافية المتركزة مذهبيًا - طائفيًا، بأنه دينامية تحويل اسم المكان إلى اسم مذهبي دالٍّ على جماعة مذهبية طائفية محددة، لبناء متخيل الترابط المتجذر بين الجماعة الطائفية المعاصرة والأرض «التاريخية» الموهومة، أو لتحقيق وظيفة مذهبية - سياسية معاصرة، تتعلق في زمن الدبس، وهو زمن متصرفية جبل لبنان، بالتحالف الطائفي الماروني - الدرزي في أساس تاريخ الجبل الذي تمثّلت عقدته الجغرافية التاريخية المذهبية في كسروان.

تميز يوسف الدبس بتشغيل هذه الدينامية في تاريخه لسورية، مستندًا إلى التواريخ المارونية اللبنانية المتأخرة غير الموثوقة علميًا، لما فيها من «خيالية» ومفارقات ومغالطات كما حدد الصليبي، في إعادة بناء سردية الحملات الكسروانية. بينما لا تذكر المدونات التاريخية الإسلامية في القرن الرابع عشر أن الحملات الكسروانية استهدفت المسيحيين، وليس هناك من شبهة في عدم ذكرها لذلك، بل السبب في عدم ذكرها أنها لم تحدث.

يرى بيضون أن الدبس حاول في كتابه **تاريخ سورية الدنيوي والديني: الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة الموصّل**، أن يحلّ الإشكالية المارونية الكسروانية، للرد على ما كتبه الأب البلجيكي اليسوعي هنري لامنس (1862-1937) عن هوية الكسروانيين في عام 1903. كان لامنس قد كتب - في ضوء إشارة أبي الفداء في سرده للحملة الثالثة على كسروان إلى «جبال الظنينين» وإلى أن المماليك «قتلوا وأسروا جميع من بها من النصيرية والظنينين وغيرهم من المارقين»[129] - «أن كسروان ليس من المقاطعات التي آوى إليها الموارنة قبل القرن الخامس عشر»، «وإن سأل القارئ: ومن كان يسكن، إذًا، كسروان قبل هذا العهد؟ أجبنا أن معظم أهل هذه الناحية كانوا من المتاولة أو النصيريين. وكان النصيريون قاطنين أيضًا في بعض جهات لبنان الشمالية كجهات البترون، ونواحي المنيطرة والعاقورة. ويستنتج لامنس أن الموارنة بدأوا منذ أوائل القرن الخامس عشر «يتجاوزون نهر إبراهيم ويصعدون إلى كسروان، وكان انتشارهم فيه سريعًا حتى صارت هذه المقاطعة في القرن السابع عشر كلها لهم، وامتدّ من ثمّ الموارنة إلى مقاطعتي المتن والشوف»[130]، ما تسبب - وفق أحمد بيضون - بردّة فعل مارونية، تكثف مضمونها في إثبات بروز الموارنة وحدهم أو مع طوائف أخرى في كسروان في العهد المملوكي[131].

استند الدبس إلى مصادر تاريخية متأخرة للتمييز بين الكسروانيين ومن سماهم صالح بن يحيى بالجرديين، وسماهم الدويهي بالجبليين، وتتحدد هذه المصادر بتاريخ صالح بن يحيى وتاريخ ابن سباط وتاريخ الدويهي وزجلية جبرائيل بن القلاعي وإحالة الأب شيخو، في تحقيقه مخطوطة ابن يحيى، إلى تاريخ المقريزي.

---

(129) عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمد زينهم عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 66.

(130) هنري لامنس اليسوعي، «تسريح الأبصار في ما يحتوي لبنان من الآثار»، **مجلة المشرق**، السنة 6، العدد 4 (1903)، ص 171.

(131) بيضون، ص 65-66.

تقوم دينامية الاستناد تلك على ملء الفراغ التأويلي في «بوارق» أو «غوامض» تاريخ ابن يحيى السردية أو بقعه «الرورشية»؛ ليؤولها الدبس، في ضوء ما دوّنه الدويهي، عبر مقارنة شكلية بين تاريخ ابن يحيى وتاريخ الدويهي، مشيرًا فيها إلى تاريخ ابن سباط على نحوٍ عابر.

كان ابن سباط قد لجأ إلى تحوير الفقرة التي أوردها أبو الفداء حول استهداف الحملة المملوكية الثالثة «النصيرية والظنينين» في جبال «الظنينين»، لتتحول عند ابن سباط إلى «الدرزية والكسروانيين»؛ فالمقارنة النصية بين ما أورده أبو الفداء وما أورده ابن سباط تقطع كل مجال للشك في عدم قيام ابن سباط بواقعة «التحوير» تلك؛ إذ إن نص ابن سباط مطابق لنص أبي الفداء، مع تغييرات طفيفة في الكلمات، أو إضافة معلومات بجمل قصيرة مستمَدة جزئيًا من تاريخ ابن يحيى، لكن بنية المقطع النصية - اللغوية، أو علاماته اللغوية بالمعنى السوسيري للكلمة كعلامة (Signe)، هي لأبي الفداء، بينما تكملته هنا تتمثّل في واقعة «المغارة»، أو معركة «نيبية» التي لجأ إليها قادة الكسروانيين المنكسرون خلال الحملة الثالثة، فسدّها عليهم نائب دمشق وخنقهم فيها. وترتد «رورشية» واقعة «المغارة» إلى ابن يحيى الذي أشار إليها، لكن من دون ذكر ما حلّ باللاجئين إليها، تاركًا بذلك فضاءً «رورشيًا» تأويليًا لمن تلاه حتى زمن الدبس[132]. ونرى هنا أن ابن سباط حدد في البداية هوية الكسروانيين على أساس جهوي، حين أوفد نائب دمشق بعثة ابن تيمية إليهم بوصفهم «الجبليين والكسروانيين»، من دون تحديد هويتهم المذهبية[133]، لكن ستتحول صيغة «الجبليين والكسروانيين» لديه، حين سرد الحملة الثالثة، إلى «الدرزية والكسروانيين». ويمزج ابن سباط هنا بين لغة أبي الفداء ولغة ابن يحيى، وهو ما يوضحه الجدول (1-1).

---

(132) أشار ابن سباط في تاريخه لحملة كسروان الثالثة إلى أن المماليك «قتلوا وأسروا جميع ما بها من الدرزية والكسروانيين وغيرهم من المارقين»، وابن سباط في الفقرة المشار إليها ينقل بصورة حرفية ما أورده أبو الفداء في تاريخه، من أن رجال الحملة «قتلوا وأسروا جميع من فيها النصيرية والظنينين»، لكنه يحول «النصيرية والظنينين» في فقرة أبي الفداء إلى «الدرزية والكسروانيين»، انظر: ابن سباط، ج 2، ص 588، قارن مع: أبي الفداء، ج 4، ص 66.

(133) ابن سباط، ج 2، ص 587.

الجدول (1-1)

فقرة أبي الفداء	فقرة ابن يحيى	فقرة ابن سباط
«.. وقتلوا وأسروا جميع من بها من النصيرية والظنيين وغيرهم من المارقين، وطهرت تلك الجبال منهم، وهي جبال شاهقة بين دمشق وطرابلس، وأمنت الطرق بعد ذلك، فإنهم كانوا يقطعون الطريق ويتخطفون المسلمين ويبيعونهم للكفار»(*).	«... واجتمعت على أهله العساكر، واحتوت على جبالهم، ووطئت أرضًا لم يكن سكانها يظنون أن أحدًا يطؤها وقطعت كرومهم، وأخربت بيوتهم، وقتل منهم خلق كثير وتفرقوا في البلاد»(**).	«.. ووطئ العسكر أرضًا لم يكن أهلها يضنون [يظنون] أن أحد [أحدًا] من خلق الله تعالى يصل إليها، فتمزقوا كل ممزق، وقتلوا وأسروا جميع من بها من الدرزية والكسروانيين وغيرهم من المارقين، وتطهرت تلك الجبال منهم. وهي جبال شاهقة بين دمشق وطرابلس، وأمنت الطرق بعد ذلك، فإنهم كانوا يقطعون الطريق ويتخطفون المسلمين، ويبيعونهم للكفار»(***).

(*) عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمد زينهم عذب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف، 4 ج، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 66.

(**) صالح بن الحسين بن صالح بن يحيى، **كتاب تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**، سعى بنشره وتهذيب عباراته وتعليق حواشيه وفهارسه الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1902)، ص 20.

(***) حمزة بن أحمد بن عمر المعروف بابن سباط الغربي، **صدق الأخبار: تاريخ ابن سباط**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، 2 ج (طرابلس - لبنان: جروس برس، 1993)، ج 2، ص 588.

لا ينطلق الدبس من هذا «الوضوح» في تاريخ ابن سباط، بل ينطلق من المقارنة بين «بوارق» أو بقع ابن يحيى «الرورشيّة» والدويهي، ليدلي برؤيته المعاصرة للجماعات المذهبية الطائفية التي كانت تقطن في كسروان في زمن الحملات. وذلك بقوله: «[...] وأما من هم الذين سمّاهم صالح بن يحيى الجرديين وسمّاهم الدويهي في أول كلامه الجبليين، فلا شك في أنهم غير الكسروانيين لذكر المؤرخين المذكورين فريقين لا فريقًا واحدًا. وترى أنهم سكان العمل المسمى إلى الآن الجرد،

ومن قراه رشميا وشارون وبتاتر وبحمدون، وأنهم كانوا دروزًا. ويظهر أن هؤلاء لم يكونوا في طاعة الأمراء التنوخيين حكام الغرب، وكانوا يسطون على بلادهم. وصرح الدويهي بأن نذير أقوش أمرهم أن يصلحوا شؤونهم مع التنوخية»[134]. وبناءً على تحليل الدبس هذا، فإن من ذكرهم ابن يحيى تحت اسم الكسروانيين[135] لم يكونوا سوى الموارنة، بينما كان الجرديون أو الجبليون «دروزًا».

كي يحقق الدبس غايته السردية المتركزة طائفيًا وسياسيًا، فإنه يخضع قراءته لما سرده ابن يحيى بصورة متعمَّدة على أن كسروان في زمن الحملات كانت مؤلفة من الدروز والموارنة، مستندًا إلى تأويل بقع أو بوارق الدويهي. ففي كتاب الدويهي **تاريخ الأزمنة** فقرةُ تعالُقٍ نصّيٍّ واضح بين الدويهي (اللاحق) وابن سباط (السابق)؛ إذ يشير الدويهي، مستندًا إلى ابن سباط، إلى أن أقوش الأفرم أسر في هذه الحملة جميع من صادف من «الدروز والكسروانيين»، وكان في سرده الحملة الثالثة (يؤرخها خطأً بعام 1307م) يعبّر بقوله: «جبل الجرد وكسروان»، و«الجرديين» و«الكسروانيين»، يطلقها هكذا جهويًا وليس مذهبيًا[136]، لكنه يأخذ من ابن سباط جملة «الدرزية والكسراونيين»[137]، ليستنتج الدبس - في ضوء دمجه الرورشي بين السرديات - أن الكسروانيين كانوا موارنة، والجبليين أو الجرديين كانوا دروزًا، وأن الجرديين أو الجبليين ليسوا إلا الدروز.

جاء بعد الدبس مؤرخ لبناني كان، على غراره، من سلك الكهنة، وهو بولس قرألي الذي وهب حياته لتاريخ الموارنة والمسيحيين، والذي سيكتشف في عام 1922، بعد نشوء «لبنان الكبير»، مخطوطة صغيرة مليئة بـ «الرورشيات»،

---

(134) الدبس، ج 9، ص 192. ويشير الشدياق إلى أن عشرة أمراء دروز يتألفون من عشرة آلاف مقاتل واجهوا حملة الأفرم المؤلفة من خمسين ألف مقاتل (يجعلها في عام 1307م)، لكنهم انكسروا، ولجأت جماعة منهم إلى أحد الكهوف في نيبية، فأغلقه الأفرم، إلى أن مات أفراد الجماعة فيه. انظر: الشدياق، ج 2، ص 15. ويأخذ الشدياق ذلك من الدويهي الذي يأخذ المعلومة الخبرية بدوره من ابن الحريري وابن سباط، انظر: الدويهي، ص 287. وهكذا تتكرس المعلومة، بغضّ النظر عن مدى صحتها، في إعادة إنتاج المدونات التاريخية لها، بحيث يمكن أن يتحوّل ما هو زائف إلى حقيقة.

(135) ابن يحيى، ص 18.

(136) الدويهي، ص 286 و288.

(137) المرجع نفسه، ص 288. قارن مع: ابن سباط، ج 2، ص 588.

للخوري جرجس زغيب، خادم كنيسة السيدة مريم في قرية حراجل في الفترة 1701-1729م، وسينشرها تحت عنوان مثير هو **عودة النصارى إلى كسروان.** ويبدو أنه اهتم بهذه المخطوطة ليردّ على الأب لامنس بأن كسروان كانت عشية الحملات المملوكية شيعية، وأن من الصحيح أن النصارى توطنوا بالتدريج في «جرود كسروان» في القرن السابع عشر، غير أن توطنهم لم يكن أكثر من «عودتهم» إلى كسروان، بوصفها أرضهم التاريخية التي طردهم المماليك منها، وأحلوا مكانهم المسلمين والمتاولة (الشيعة). كان الدبس قد كتب تاريخه لكسروان في زمن المتصرفية في أوائل القرن، لكن قرألي سيكتب تاريخه في عام 1922.

يشير بيضون إشارة رهيفة إلى هذين التاريخين: بين لحظة الدبس في أول القرن العشرين في زمن المتصرفية، ولحظة المؤرخين الموارنة لكسروان بعد عام 1920، أي بعد إنشاء لبنان الكبير. ويمكن إدراج قرألي على نحو أنموذجي بينهم في إطار التمييز بين اللحظتين، في ما يمكن وصفه - بلغة بيضون - بـ«مهمة رسمت لها بدقة، فإذا كان جبل لبنان هو نواة الأرض التي أُطلق عليها اسم لبنان الكبير، فإن كسروان هي الجسر الحصين الممتد بين شطرين ينقسم إليهما هذا الجبل: شطر شمالي تغذّت الحياة المارونية من ترابه وتماهت به، وشطر جنوبي حمل اسم الدروز، ووسمتهم سلطة أعيانهم وحمته سيوفهم»[138].

وجد قرألي في مخطوطة زغيب أن فارس شقير اشترى في عام 1664م أراضيَ من شيخ المتاولة (الشيعة) في قرية حراجل، وهنا يبدأ مجيء النصارى إلى حراجل. ويقول زغيب الذي كتب تاريخه في عام 1701م، إن النصارى تكاثروا في حراجل، ومع تكاثرهم طلبوا من شيوخها المتاولة السماح لهم ببناء كنيسة مكان القديسة القديمة المهدمة التي خربها المسلمون «وماخلولا [ما خلوا لها] رسم من العمار، وما بقي فيها إلا الدارة»، فبنوها. ويشير الخوري زغيب إلى أن «بعد الفحص والسؤال من النصارة والمتاولي، وجدت مع المتاولي تواريخ توضح عن قدميّة الكنيسة التي على اسم السيدة عليها أشرف السلام، ووجود المتاولي في هذه القرية، وقبلهم الإسلام، وقبل الإسلام النصارة، ووجود النصارة بعد المتاولي». ويستنتج زغيب أن الكنيسة

(138) بيضون، ص 68.

المهدمة في حراجل «قديمة كثير، ومبنية من زمان النصارة الذين كانوا قاعدين في هذه الضيعة، وجتهن [وجاءتهم] الإسلام، وكحتتهم [طردتهم] من الضيعة صوب بلاد العاقورة»[139]. يلتقط قرألي هذه «البوارق» و«الرورشية» في نص زغيب، فيقرر أن «كحت» أو «طرد» النصارى من حراجل حدث بعد الحملة المملوكية الثالثة في عام 1308 م (هي في عام 1305 م)، وأنه «دليل على أن جرود كسروان كانت مأهولة بالنصارى قبل حرب الأقوش، خلافًا لما زعمه البعض أن النصارى لم يستوطنوا تلك الجرود إلا في أوائل القرن السابع عشر»[140]، ويقصد بذلك الأب لامنس. ويرى أن أهمية مخطوطة زغيب تأتي من كون أنها «أثبتت [...] الحقائق التاريخية» في «وجود النصارى في جرود كسروان قبل خرابه في حرب الأقوش سنة 1308، واحتلال المسلمين والمتاولة له»، ومن ثمّ «احتلوا أيضًا جزءًا كبيرًا من قرى أواسط كسروان مثل عجلتون وريفون وعشقوت وغيرها»[141]، وبهذا التأويل «الرورشي» لـ «بوارق» زغيب، يمضي قرألي إلى أن الحملة الكسروانية الثالثة لم تكن إلا ضد الموارنة، وأن المماليك أسكنوا «الإسلام والمتاولة» مكانهم، واحتلوا «أرضهم»، إلى أن عاد الموارنة إلى أرضهم «التاريخية»، وهذه هي دلالة العنوان الذي يعطيه للمخطوطة **عودة النصارى إلى جرود كسروان**.

أما نجلاء أبو عز الدين، وانطلاقًا من بؤرة درزية جديدة في «يقظة الذات الدرزية»، فتردّ على وجهة النظر المارونية التي تقرر أن تاريخ جبل لبنان هو تاريخ الدروز والموارنة، بنفي أن الدروز استُهدفوا بحملات كسروان، وأن ابن سباط «يردد ما قرأه دون رويّة»، بل وترى عز الدين أن «ما قيل بأن دروزًا دفنوا في مغارة لجؤوا إليها في قرية نيبية الكسروانية فلا أساس له من الصحة، والذي حدث أن كسروانيين ماتوا في هذه المغارة»، أما الكسروانيون فهُم – في نظر عزّ الدين – الشيعة؛ إذ لم ترِد – وفق تحليلها – أي إشارة في كتب الدروز الدينية إلى أن الدروز

(139) جرجس زغيب، **عودة النصارى إلى جرود كسروان**، نشره وعلّق حواشيه الخوري بولس قرألي، ألحقه بنبذتين في الأسرة الخازنية البطريرك بولس مسعد، وفي الأسرة الشقيرية المسيحية بقلم عيسى أفندي إسكندر المعلوف (بيروت: منشورات جروس- برس، [1983])، ص 18-19.

(140) حاشية قرألي، في: المرجع نفسه، ص 19.

(141) المرجع نفسه، ص 5.

سكنوا كسروان، بل كان الدروز مستقرين في ما يُعرف الآن بالمتن الشمالي الذي كان سابقًا يُعَدُّ جزءًا من كسروان الخارجة[142].

الحقيقة أن ابن يحيى أشار إلى «جبال كسروان» وإلى «الكسروانيين» نسبة إلى هذه الجبال، من دون محاولة تحديدهم مذهبيًا، بينما سيستخدم اسم «جبال الكسروانيين والجرديين» في الوقت نفسه[143]، معتمدًا - بحسب ما يذكر - على ما كتبه النويري والصلاح الكتبي؛ من شيوع استخدام «الجرد وكسروان»، وهو اسم يتكرر في كثير من مدونات القرن الرابع عشر تحت اسم «الجرديين والكسروانيين» أو «الجبليين» أو «أهل الجبل» أو «أهل الجبل والجرد وكسروان»، كمنطقة جغرافية واحدة. ويعني ذلك أن ابن يحيى ذكر اسم «جبال الكسروانيين والجرديين» وفق ما ينقله عن النويري والكتبي، لا كي يبرز هويتين جماعيتين مذهبيتين طائفيتين تحت اسم «الجرديين الدروز» و«الكسروانيين الموارنة». ووفق اليونيني، وهو من أقدم مؤرخي الحملات على كسروان، فإن مصطلح الجبليين محدّد بمن يسكن «جبل الجرديين والكسروانيين»، بحسب تعبيره، من دون تحديد مذهبي مقيّد[144]، بينما سيرِدُ مصطلح الجبليين في رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر التي كتبها في أوائل عام 705هـ/ 1305م، بعد عودته من حملة كسروان الثالثة، من حيث إنه يشمل «أهل الجبل والجرد وكسروان» الذين يصفهم اختصارًا بـ«الجبليين»، ويراهم - مذهبيًا - روافض، تقطن بينهم جماعات كثيرة من جنس الحاكمية والنصيرية والإسماعيلية[145]، وقصد ابن تيمية وصفهم جهويًا نسبة إلى اسم المكان وليس مذهبيًا، بينما رأى في «الجبليين» من الناحية المذهبية «كثرة كاثرة» من فِرق الروافض الشيعة «المنافقة».

تتمثّل الخلاصة الاستنتاجية للدبس، بشأن تعيين الهوية الجماعاتية الدينية المذهبية لكسروان، في أن الدروز الجرديين أو الجبليين تحالفوا مع الموارنة

(142) نجلاء أبو عز الدين، الدروز في التاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، ص 210.

(143) ابن يحيى، ص 20 و58.

(144) قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1388.

(145) ابن عبد الهادي، ص 152 و154.

الكسروانيين ضد المماليك المسلمين «السنّة»، وليثبت وجود الموارنة في كسروان في ذلك الحين، خلافًا لمقالة لامنس الذي نفى ذلك الوجود[146]. ولاستكمال بناء هذه الأسطورة تاريخيًا أو تكريسها إيستوريوغرافيًا، جرى نوع من «الاختراع» لحملة مملوكية ثانية، ومحاولة تكريسها في التاريخ الماروني للبنان، وتتلخص في الاستناد إلى زجلية جبرائيل بن القلاعي التي تحدثت عن حملة متخيّلة، وقعت في عام 1302م، وحمل فيها الكسروانيون على الجيش الشامي فقتلوا أكثره، وغنموا نحو أربعة آلاف رأس من خيلهم. وهي واقعة متخيلة مزعومة انفرد القلاعي بها[147]. ومن هنا يصفها الصليبي، بحق، تبعًا لمفارقاتها الزمنية التاريخية وهوسها الجماعاتي الطائفي، بـ «تاريخ خيالي لطائفته» المارونية[148]، بينما تبنّى تدمري هذه الواقعة «المتخيّلة»، في إطار منهجه التقميشي «التجميعي»، محوّلًا إياها إلى حقيقة تاريخية فعلية مكرَّسة إيستوريوغرافيًا لأهداف سنّية من دون أي نقد لها[149].

ثبّت عمر تدمري (السنّي) مضمون السردية المارونية لمعركة وادي المدفون، مع تحاشيه تحديد تاريخ الحملة، وإن كان يضعها في سياق حوادث الحملة الأولى التي قادها الأمير بيدرا في عام 691هـ/ 1292م. ويستند تدمري في ذلك - تقميشيًا - إلى كلٍ من الشدياق والدبس وكرد علي، وهم جميعًا مؤرخون متأخرون، واثنان منهم معاصران هما الدبس وكرد علي. ويستند الشدياق والدبس بدورهما إلى تاريخ الدويهي المتأخر، بينما يستند الدويهي إلى «التاريخ الخيالي» لابن القلاعي[150]. وأما كرد علي فهو يستند، في أغلب الظن، إما إلى الدويهي والشدياق وإما إلى الدبس، لكنه، على الأرجح، يستند إلى الدبس، لأنه يشترك معه في تحديد واقعة المدفون في عام 702هـ/ 1302م بعد إغارة الصليبيين على الدامور. أما الشدياق الذي يستند إليه تدمري، فإن سرديته أنموذج لعيوب

---

(146) بيضون، ص 66-68.

(147) انظر: المرجع نفسه، ص 64، ومكي، ص 224-225.

(148) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 218.

(149) انظر: تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 101.

(150) الدويهي، ص 169-170.

الكتابة التاريخية، من ناحية المفارقات الزمنية، والخلط بين الوقائع أو الأخبار التاريخية؛ فالشدياق يحدد واقعة المدفون في عام 1292م، أي في فترة الحملة الكسروانية الأولى، وينسبها إلى فترة السلطان الناصر، بينما لم يكن السلطان الناصر قد تولى السلطنة بعد، لكنه يخلط أخبارها مع حملة في عام 1287م، قررها السلطان قلاوون، ولم تحدث، لكن ابن يحيى أشار إليها، لنخرج من سرديته بهذا «الكوكتيل» من الخلط بين الأزمنة والأخبار والحوادث(151).

ثبّت تدمري، أيضًا، حكاية واقعة المدفون بوساطة «التقميش» التجميعي، بالمعنى السلبي للغة البحث التاريخي، وهي واقعة «خيالية» «اخترعها» ابن القلاعي. وتتمثل وظيفة التقميش التجميعي في كتابة تدمري هنا في كونه «يتقصد» استخدام التاريخ من «أفواه» المؤرخين الموارنة لإدانة الموارنة في التاريخ المعاصر، على أساس أن تاريخهم هو تاريخ «التآمر» على المسلمين، والعمل ضدهم وفق «مخطط انفصالي»(152) في زمن الحملات، ما يعود باتهام الموارنة بأنهم يعملون على «تقسيم لبنان» في اللحظة المعاصرة بأثر رجعي إلى تاريخ ساحق ماضٍ متلبس بـ «مخطط انفصالي». واعتمد في ذلك التقميش التجميعي بالمعنى السلبي أو بالطريقة التي كان يصف الفقهاء صاحبها بـ «حاطب ليل»، على البحث التاريخي الذي يقوم في نمط كتابة تدمري للتاريخ على استراتجية «النقد الداخلي» و«النقد الخارجي» للمعلومات التاريخية ومصادرها. أما الدينامية المعرفية للتقميش التجميعي بالمعنى السلبي، فيمكن تحديدها، باستيحاء لغة جميل صليبا، بأنها دينامية «التلفيق» (Syncretisme) التي لا تكترث بـ «بواطن» النص، في مقابل دينامية «التوفيق» (Eclectisme) النقدية،

---

(151) عمر عبد السلام تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 7، العدد 5 (أيار/ مايو 1978)، ص 62، قارن مراجعه للواقعة في هامش (27) في ص 64 بما يورده كلّ من: الدبس، ج 6، ص 328-329؛ الشدياق، ج 2، ص 13-15؛ كرد علي، ج 2، ص 138، والدويهي، ص 169-170، وخلط الشدياق أخبار حملة 1287 التي أشار إليها ابن يحيى مع واقعة المدفون، قارن مع: ابن يحيى، ص 34.

(152) عمر عبد السلام تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 7، العدد 6 (جمادى الثانية 1398هـ - حزيران/ يونيو 1978م)، ص 82.

التي لا تجمع من المعلومات التاريخية «إلا ما كانت وحدته قائمة على أساس معقول»، قائم على «التعمق ببواطن الأمور، وحرصه على التنظيم الدقيق والتوحيد المتماسك»[153]. إن «التلفيق» بالمعنى المعرفي الذي يطرحه صليبا هو التقميش بالمعنى التجميعي السلبي في كتابة التاريخ كما هو في حالة تدمري، وهو من أخطر العيوب الإيستوريوغرافية في كتابة التاريخ.

ب- تفنيدات الصليبي ورستم وحتي للأسطورة المارونية الكسروانية وتناقضاتها في منظور المؤرّخ

لا يرى الصليبي (البروتستانتي) ورستم (الأرثوذكسي) في مارونية كسروان، إبان فترة الحملات المملوكية، أكثر من مغالطة تاريخية، لأن هجرة الموارنة إلى كسروان حدثت بعد القرن الخامس عشر، بل يحدد الصليبي أن الموارنة لم يصلوا إلى كسروان قبل عام 1545م، عندما غادرت جبل لبنان أعداد كبيرة منهم لتستقر في كسروان، بتشجيع من آل عساف التركمان «حكام» كسروان الذين اعتمدوا على هجرة موارنة منطقة جبيل وأجزاء أخرى من شمال لبنان، لتحقيق التوازن مع الشيعة[154]؛ إذ امتدّ الوجود البشري للشيعة - بحسب الصليبي - في أوائل القرن السادس عشر، من مواقعهم القديمة في كسروان «ليستوطنوا في مناطق جبيل والبترون وبشري»[155]، ليتكاثر الموارنة «في نهاية القرن السابع عشر» في «شمال كسروان» (الفتوح وكسروان الداخلة وكسروان الخارجة)، ولتنزل جماعات كثيرة منهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر في المناطق التي سُمّيت جبل الدروز أو «جبل الشوف»، وهي المناطق الواقعة إلى الجنوب من كسروان[156].

لكن مكي (الشيعي) يرى أن بدء هجرة الموارنة إلى كسروان في القرن الرابع

(153) بشان التمييز بين مفهومي التلفيق والتوفيق من الناحية المعرفية، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، 2 ج (بيروت: منشورات ذوي القربى، 1385هـ)، ج 1، «مادة التلفيق»، ص 336-337، وكذلك «مادة التوفيق»، ص 265.

(154) الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، ص 130 و142.

(155) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ط 10 (بيروت: دار النهار، 2008)، ص 17.

(156) المرجع نفسه، ص 12-13 و20.

عشر كان بعد تسليم كسروان إلى آل عساف التركمان، عادًّا هذه الهجرة من نتائج الحملات الكسروانية[157].

يتوافق رستم مع الصليبي إلى حدّ بعيد، في التصور التاريخي لتاريخ البنية الجماعاتية الكسروانية؛ إذ يشير إلى أن «مقاطعة كسروان» لم تصبح مارونية في أغلبية سكانها قبل القرن الخامس عشر. وكانت لا تزال شيعية ونصيرية في جرودها، ودرزية في سواحلها، ولا سيما في طرفها القريب من المتن[158]، لكن رستم يختلف عن الصليبي في أنه يتبنى الوجود الدرزي في كسروان إبان الحملات، دامجًا، بالفعل، إشارات ابن يحيى الجزئية حول قصة «المغارة» التي لجأ إليها الكسروانيون، في سردية الدويهي التي سيعتمد الشدياق رواية سدّها عليهم وخنقهم فيها؛ إذ يسرد الشدياق، في ضوء إعادة إنتاج أخبار المصادر المارونية المتأخرة، مواجهة عشرة أمراء دروز يقودون عشرة آلاف مقاتل ضد حملة الأفرم المؤلفة من خمسين ألف مقاتل (يؤرخها خطأً بعام 1307 م)، لكنهم انكسروا، ولجأت جماعة منهم إلى أحد الكهوف في نيبية، فأغلقه الأفرم، إلى أن مات أفراد الجماعة فيه. ويحيل رستم ذلك إلى ابن يحيى، بينما أدمج في فقرته ما ذكره الدويهي ثم الشدياق من دون أن يحيل إليه، فجعل أفكار المقطع منسوبة إلى ابن يحيى[159]، مع أن العيوب الإيستوريوغرافية تتجسم بصورة مدرسية قابلة للتدريس في ما اختلقه الشدياق من حوادث، وما اشتمل عليه نصه، في شأن كسروان، من عيوب المفارقات والمغالطات والاختلافات الزمنية التاريخية، ونسبة شذرات من وقائع جزئية حدثت في زمن معين، إلى زمن آخر، ليثبت وجود المردة في كسروان، وليرادف بين المردة والموارنة، بينما يحظى

---

(157) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 230.

(158) أسد رستم، وبكنيسة واحدة جامعة مقدسة رسولية، إعداد وتقديم وفهرسة لميا ستم شحادة (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1995)، ص 396.

(159) ينسب أسد رستم هذه الواقعة إلى تاريخ ابن يحيى، لكن ابن يحيى يشير إلى لجوء المقاتلين إلى المغارة، ولا يذكر ما حلّ بهم. ويشير الشدياق، اللاحق على ابن يحيى، إلى أن الأفرم أغلقه على من فيه من أمراء الدروز والجرد، وهكذا، دمج رستم بين سردية ابن يحيى وسردية الشدياق، لتصير الواقعة لديه أن الأمراء لجأوا إلى المغارة، ودافعوا عن أنفسهم، فبذل لهم الأفرم الأمان، فلم يخرجوا، فأمر نائب دمشق بسد الكهف. قارن بين: رستم، كنيسة مدينة الله، ج 2، ص 342-343، والشدياق، ج 2، ص 15.

تاريخه، نظرًا إلى أخبار القرن الثامن عشر، بأهمية نسبية، بسبب وجود وثائق لديه، ولقربه من أخبار ذلك القرن. وترتد مشكلات رستم الإيستوريوغرافية الخاصة إلى اعتنائه بمنهجية «التقميش» أكثر من اعتنائه بنقدها. ومنهجية «التقميش» تجميعية لا تحليلية ولا نقدية، مع أن مؤرخًا محترفًا بوزن رستم كان يعي ذلك أشدّ ما يكون الوعي، لكنه وقع فيه، على الرغم من أنه يوجب، في دروسه في **مصطلح التاريخ**؛ على المؤرخ أن يشرع «بعد التثبت من صحة الروايات» بـ«ربط الروايات المختلفة، فينتقي البعض منها، ويصرف النظر عن البعض الآخر، ثم ينسق ما انتقى منها فينظمه، ويجعله وحدة متجانسة متآلفة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا»[160]. ويوجب، إذا تعارضت الروايات وتناقضت، أنه «حيث تتناقض يحسن بالمؤرخ أن يؤكد بدء وقوع التناقض»، وهذه هي المرحلة الابتدائية التي لم يقم بها رستم في «التطبيق»، وإن كان قد شدّد عليها في «التنظير»[161].

في الخلاصة، يبني الصليبي تصوره التاريخي للبنية الاجتماعية الكسروانية زمن الحملات المملوكية، على حقيقة أنه بحلول الربع الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي، وحتى الأعوام الأولى من القرن الرابع عشر، التي بدأت فيها «الأزمة الكسروانية» بالتبلور مملوكيًا، كانت الخصائص الإثنية - المذهبية المركّبة لهذا الاجتماع الجبلي، مستقرة على مستوى جغرافيته الديموغرافية البشرية - المذهبية العامة، أما الصورة التالية فـ«كانت الغلبة في كسروان للشيعة مع أقلية من الدروز، وربما بعض المسيحيين»، بينما كان جنوب كسروان «أرضًا درزية تضم مجموعات من القرى السنية والشيعية المتفرقة. وكان وادي التيم أرضًا درزيةً تقيم فيها نسبة كبيرة من السنّة، وربما بعض المسيحيين. أما المنطقة التي كان يسودها المسيحيون، فكان ابتداؤها شمال كسروان، وفي واقع الأمر، شمال نهر إبراهيم، والمنطقة المسيحية هذه تمتد من هناك حتى تخوم طرابلس»[162]. ويخلص الصليبي إلى أن «الطوائف المسيحية كانت موجودة آنذاك في المدن الساحلية: طرابلس وبيروت وصور، وربما أيضًا في صيدا. وليس هناك ما يشير إلى وجود مسيحي في المناطق الجبلية التابعة

(160) رستم، مصطلح التاريخ، ص 109.

(161) المرجع نفسه، ص 86.

(162) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 212.

لبيروت وصيدا في ذلك الحين، وقد كانت الغلبة في كسروان للشيعة، مع أقلية من الدروز، وربما بعض المسيحيين»[163]. بينما رأى فيليب حتي أنه كان هناك «قليل من الموارنة واليعاقبة» في كسروان زمن الحملات، وأن بنية الكسروانيين الأساس كانت «من الدروز والشيعة والنصيرية»، وأن الجيش المملوكي أباد «قرابة عشرة آلاف كسرواني، معظمهم من الدروز»[164]، لكنه ما يلبث أن يغادر هذا التقدير، فيشير إلى أن «سحق الموارنة والدروز في كسروان، كما ذكرنا سابقًا، من العوامل التي أدت إلى زوال روح المردة»[165]، ما يوحي أن عدد الموارنة لم يكن قليلًا، وأنهم كانوا مستهدفين مع الدروز، بينما كان يشير إلى قليل منهم مع اليعاقبة.

2- تاريخ تدمري (السنّي)

أ- تاريخ 1978 وردّ مكي (الشيعي) عليه

يمكن، من منظور إيستوريوغرافي صِرف، التمييز - في تاريخ تدمري لكسروان - بين لحظة تدمري حين نشر مقالته «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي» (1978)، في مجلة **الفكر الإسلامي** التي تصدر عن دار الفتوى ببيروت، والفقرات التي خصصها لكسروان في كتابه **تاريخ طرابلس** (1981). يبدو تدمري، في المقالة الأولى، مرتديًا لباس الميدان أكثر من كونه واضعًا عدسة المؤرّخ. ويكتب نوعًا من «مانيفست» لـ «لبنان الذي يريده المسلمون» خارج سيطرة الموارنة، أو مطهَّرًا منهم. ووضعت المجلة على صفحة غلافها الخارجي ذي الخلفية اللونية المشتقة من اللون الأحمر؛ علامات سيميولوجية تتمثّل في أرزة العلم اللبناني، وفوقه ميزان «القسطاس» والعدالة، وبين كفّتي الميزان جملة «لبنان الذي يريده المسلمون»، أي لبنان العادل[166].

يوجه تدمري النصف الأول من «بيانه» على نحو استراتيجي ضد الموارنة،

---

(163) المرجع نفسه.

(164) حتي، **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور**، ص 398-399.

(165) المرجع نفسه، ص 403.

(166) انظر: غلاف مجلة **الفكر الإسلامي**، السنة 7، العدد 6 (جمادى الثانية 1398هـ - حزيران/ يونيو 1978م).

ويرى أن الموارنة، منذ بدايات تاريخ الشام الإسلامي مع الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان، «لم يحفظوا للمسلمين في لبنان استضافتهم بين ظهرانيهم»، إلى أن أرغم السلطان المملوكي قلاوون في عام 682هـ/ 1283م قسمًا كبيرًا منهم، بعد أن أمعن فيهم الحرق والسلب والقتل، على النزوح «من شمال لبنان إلى وسطه، حيث أقاموا في بلاد كسروان واختلطوا مع الدروز والروافض الذين كانوا يقيمون هناك وفي الجبال العالية المعروفة بـ 'الجرد'، وتحالفت تلك الطوائف ضد المماليك السنّة»، ما حدا السلطان قلاوون إلى الأمر في عام 686هـ/ 1287م بتجريد حملة لـ «قتال أهالي الكسروان والجرديين من موارنة وروافضة ودروز»، لتتجدد هذه الحملة في عام 691هـ/ 1292م للانتقام منهم بسبب «ممالأتهم للفرنج قديمًا على المسلمين». والحملة المقصودة هنا هي الحملة الأولى؛ إذ إن الحملة الأولى قُررت، وفق بعض المصادر، لكنها لم تحدث[167].

أما القسم الثاني من المقالة، فيركز على التحالف بين الموارنة والروافض في كسروان ضد المماليك السنّة، الذي أفضى إلى الحملة الثانية، ثم الحملة الثالثة الكبرى. ويخلو تحديد تدمري لأطراف هذا التحالف، من لفظة «الدروز»، لكنّه ركّز كثيرًا على التحالف بين الموارنة والروافض. ويبدأ تدمري استراتيجيته السردية بما يلي: «استمرّ الموارنة والروافضة [كذا] في موقفهما العدواني السافر ضدّ المماليك السنّة، وكما وقفا إلى جانب الصليبيين في حملاتهم وغزواتهم في بلاد الشام ضد المسلمين، فقد أسفرا عن عدائهما أثناء الهجمة التترية الهمجية التي شملت معظم مدن الشام، وتحالفت الطائفتان لطعن المسلمين من جنوبهم ومن ظهورهم مغتنمين فرصة انهزام المماليك أمام غازان خان ملك التتار في سنة 699هـ/ 1300م»[168]، و«ظهر المخطط الانفصالي الذي عمل على تحقيقه تحالف الموارنة - الروافضة، والذي كان يتواطأ، وبشكل سافر، مع فلول الصليبيين وكريت ورودس وموانئ إيطاليا»[169].

---

(167) عمر عبد السلام تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 5 (أيار/ مايو 1978)، ص 63 و76.

(168) مجلة الفكر الإسلامي، السنة 7، العدد 6 (جمادى الثانية 1398هـ - حزيران/ يونيو 1978م)، ص 79.

(169) المرجع نفسه، ص 82.

ويصل تدمري في سرده إلى الحملة الثالثة الكبيرة، وينشر رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر، التي تُظهِر أن من استهدفتهم الحملة كانوا روافض اثنَي عشرية (روافضة بتعبير تدمري)، تقطن بينهم طوائف رافضية أخرى، مثل الحاكمية والإسماعيلية والنصيرية.

في تاريخ 1987 تتحكم الرؤية السردية المتركزة سنّيًا بطريقة سرد الحوادث وتحبيكها وفق مقتضيات الرؤية المعاصرة، فتكون الرؤية هنا بمنزلة «مخلاة» لا يسمح فيها المؤرخ للمعلومات التاريخية أن تمر إلا بعد تصفيتها وتنخيلها. ويتمثّل المؤرخ هنا الموقف المملوكي في التاريخ بوصفه الموقف السنّي ضد تحالف الموارنة مع الدروز والروافض، فتعاد كتابة التاريخ الكسرواني زمن الحملات في ضوء ديناميات التمثل تلك بما تنطوي عليه من تخيل، مغطاة أو مقمّشة بمعلومات تاريخية مستندة، لتحقيق وظيفة «الإيعاز» أو «الإقناع» السردية المعاصرة، إلى مراجع تاريخية، من دون مساءلة نقدية لمعلوماتها، أو فحص داخلي وخارجي لها، فتأخذ تقميشاتها عن الهوية المذهبية للكسروانيين زمن الحملات، من بعض المدونات التاريخية الإسلامية المزامنة للحادث، دون غيرها من مدونات أخرى (وهذه لا يقول أي منها إن الموارنة أو النصارى كانوا مستهدَفين بالحملات، كما لا يشير أي منها إلى وجود نصارى في كسروان زمن الحملات)، وكذلك من بعض التواريخ المارونية المتأخرة، مثل تواريخ الدويهي والشدياق والدبس (وهي تقول إن الحملات لم تكن تستهدف إلا الموارنة أو إنها استهدفت الموارنة والدروز، من دون ذكر للمسلمين الشيعة «الروافض»). وتتحكم دينامية «التلفيق» هنا بنسج التقميشات التاريخية التي يتحكم المؤرخ بالتلفيق بينها، وبنائها في حبكة سردية ذات قوام شكلي أو مبنى متسق في ظاهره، من دون التعمق - بحسب لغة جميل صليبا - في «بواطنها»، ما يوعز بإقناع الرؤية السردية المتركزة طائفيًا وأيديولوجيًا ووظيفيًا، كي يعيد المتلقي اللبناني المعاصر في شروط الحرب الأهلية الطائفية إنتاجها، ويتمثّلها في علاقته بـ«آخَره»، فيحكمها «النظر في الأشياء المعقدة نظرًا سطحيًا»، أكثر مما تحكمها دينامية «التوفيق» التي لا تجمع من المعلومات التاريخية «إلا ما كانت وحدته قائمة على أساس معقول»؛ قائم على «التعمق ببواطن الأمور، وحرصه على

التنظيم الدقيق والتوحيد المتماسك»[170]. وتتمثّل نقطة الضعف البنيوية من زاوية النقد الإيستوريوغرافي السردي المعرفي هنا لتاريخ تدمري 1978، في التجميع التقميشي «السطحي» الانتقائي والانتحائي (Tropisme) وفق «القصد» أو «الميل» القائم في ذات المؤرخ، بتأثير عوامل الاستقطاب الطائفي، أو تمثّلها وإعادة إنتاجها تخييليًا في مدونة تاريخية، وكأنه ميل «طبيعي».

يعادل الميلُ الطبيعيُّ في علم الأحياء هنا الميلَ الطائفيَّ، وكأنه هو الطبيعي كما الانتحاء في الأحياء[171]، فيقمّش تاريخ تدمري 1978 من المصادر المارونية المتأخرة، وفيها كثير من الأخبار «الخيالية»، على حد تعبير كمال الصليبي، بل في بعضها (مثل طانيوس الشدياق) نماذج مدرسية لعيوب الكتابة التاريخية، ما يخدم انتحاء رؤيته السردية التاريخية للقول بوجود الموارنة في كسروان وتآمرهم على المسلمين السنّة، كما يقمش من بعض المصادر الإسلامية معلومات تاريخية سردية للقول بوجود الروافض، ثم يقمش، من خلال التلفيق بينها، الحبكةَ السردية المبنية على رؤية تتلخص في التحالف بين الموارنة والروافض، بينما يظهر الدروز كطرف في التحالف ضد المسلمين، لكنه يغيب في النص نفسه وفق انتحاءات الرؤية السردية ومقاصدها.

أثارت الشحنةُ «الطائفية» السنّية «الثقيلة» في تاريخ تدمري 1978 المرجعيةَ الشيعية المؤسسية اللبنانية في مرحلة يقظة الذات الشيعية، ونشوء «حركة المحرومين». ويبدو أن هذا التاريخ استثار «احتجاج» الإمام موسى الصدر على دائرة الفتوى التي كانت تصدر عنها المجلة التي نشرت مقالة تدمري، وملحق رسالة ابن تيمية في نهايتها[172]، على حد متابعة بيضون لكواليس التفصيلات. وما أشار إليه بيضون في هوامشه صرحت به هيئة تحرير مجلة **الفكر الإسلامي**، على نحو غير مباشر، من خلال تقديمها رد محمد علي مكي على تاريخ التدمري؛ إذ ذكرت أنها تنشره بناء على «تمنٍّ» للشيخ محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس

(170) صليبا، ج 1، ص 265 و336-337.

(171) عن مفهوم الانتحاء معرفيًا وفي علم الأحياء، انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 147.

(172) يشير بيضون إلى أنه قيل إن «نشر الرسالة أثار احتجاج الإمام موسى الصدر». انظر: بيضون، ص 65.

المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، «بحذافيره من غير تعليق، مقفلة بذلك الباب نهائيًا حول هذا الموضوع بالذات»[173].

ادّعى مكي في رده أن نشر مجلة **الفكر الإسلامي** مقالة تدمري، وملحقها الممثَّل بما سماه مكي «فتوى ابن تيمية» (بينما ما نشره تدمري ليس الفتوى بل رسالة ابن تيمية للسلطان الناصر)، هو جزء مما دأبت عليه المجلة في نشرها «من وقت إلى آخر ضد المسلمين الشيعة بدون رقيب وحسيب»، وأن «نشرها في هذا الوقت، وفي هذه المجلة، هو بمثابة الفخ الطائفي» الذي يعمل «العدو اليهودي» عليه بـ «إثارة الفتن الطائفية». واتهم مكي تدمري بأنه «'تناسى'، متطوعًا أو مدفوعًا، أن الشيعة قدّمت خلال الحرب اللبنانية الأخيرة أكثر من نصف ضحايا تلك الحرب بتلاحمها مع إخوانها السنّة، وأنها دافعت بدمها ومالها وأرضها في الجنوب عن الإخوة الفلسطينيين»[174]. وهكذا يتحدث مكي عن المماهاة بين الأرض والطائفة، وأن أرض الجنوب أرض شيعية، كما يتحدث بوصفه شيعيًا، بل أشارت مجلة **الفكر الإسلامي** بوضوح إلى اهتمام المرجعية الشيعية المؤسسية اللبنانية به.

تندرج لغة مكي في هذا القسم من رده على تدمري 1978 في تمثّله البلاغي الطائفي المباشر لطائفته، لكنه انتقل منه إلى الجانب الإيستوريوغرافي في تاريخ تدمري، وهو ما يهمنا للصوقه بالإشكالية الأساس في هذا البحث. ليست إيستوريوغرافية مكي النسبية والمحددة، في ضوء ما يظهر منها، مقصودة لذاتها، بل هي ناتجة من موقف سجالي، اضطرته عوامله الطائفية المحتقنة إلى اللجوء إليها لأهداف سجالية طائفية، في سبيل الدفاع عن الهوية؛ فهي بلاغة تاريخية طائفية، لكن بلاغتها إيستوريوغرافية علمية ناقد لكتابة التاريخ. وفي هذا الانتقال يلتقط مكي عيوبًا إيستوريوغرافية أساسية في تاريخ تدمري، لكون تاريخ تدمري ذاته مشبعًا بالتمثل الطائفي البلاغي، ويحتوي بالضرورة على أمثلة «صارخة» لهذه العيوب البنيوية. من ذلك مثلًا أن تدمري «استعمل في بحثه التاريخي تعابير سياسية

---

(173) مقدمة هيئة تحرير المجلة لرد: محمد علي مكي، «تاريخ لبنان الإسلامي»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 7، العدد 8 (رمضان 1398هـ - آب/ أغسطس 1978م)، ص 45.

(174) المرجع نفسه، ص 46.

متداولة في عصرنا، ولها مدلول معين، وألقى بظلالها على تاريخ قديم»، وأن ما نسبه تدمري إلى المؤرخين الذين يستند إليهم في تحالف الروافض والموارنة هو «من تركيباته» وليس «من المؤرخين المذكورين». ويلتقط مكي في نقده تدمري، بشأن الإسقاط اللازمني للمصطلحات، استخدام تدمري مصطلح «المخطط الانفصالي»، بطريقة سليمة من ناحية الالتقاط الإيستوريوغرافي، وكشف مكّي عن الجانب الإيعازي ذي الوظيفة الهوياتية الطائفية الذي يضمره تدمري في عطفه الحاضر على الماضي، كي «يحقق» أهدافه، على قاعدة «التاريخ يعيد نفسه»؛ فكأنه يقول للقارئ: كما كان في الماضي تحالف بين الموارنة والروافض الشيعة، يمكن الآن أن يعود هذا التحالف الانفصالي[175].

يسلّط مكي التركيز هنا على دينامية «التمثل» والإسقاطات، وهي نفسها ما سلط عليه بيضون نقده الإيستوريوغرافي، لكن من موقع إيستوريوغرافي مستقل عن التمثلات الطائفية، بينما موقع مكي هو التمثل الطائفي بصورة متخندقة تتخذ المفاهيم الإيستوريوغرافية طائفيًا. وفي النهاية، لا يستهدف مكي النقد الإيستوريوغرافي لغايات الإيستوريوغرافيا، بل لكشف «خبث النيّة» عند تدمري. ويمضي مكي بـ «خبث النيّة» إلى نهايته، ليشير بمنطق «خبث النيّة» الطائفية نفسها إلى أن تدمري «لم يذكر الموارنة إلا للتمويه»، بينما كان قصده هو الشيعة تحديدًا، و«استعداءه السنة على الشيعة»[176]. ويشير مكي بوضوح «خالص» إلى أن التاريخ ليس إلا مسرح الصراع الطائفي في الحاضر، وأن الصراع على التاريخ هو صراع على لبنان الحاضر.

يلجأ مكي في سجاله، هو أيضًا، إلى تحوير الوقائع التاريخية والتلاعب بها، ليدافع عن مواقف الطائفة الشيعية في الماضي، وليثبت أن الشيعة كانوا متحالفين مع السلطان قلاوون وحاكم جبيل الصليبي ضد الصليبيين. ويتمثل تزوير الوقائع في كونه يعيّن الشيعة هنا بالمعنى الذي يقصده من «الذين تحالفوا مع قلاوون» في تلك الواقعة المعروفة في المصادر التاريخية الإسلامية، بينما تعينها تلك المصادر، وأهمها اليونيني، بـ «الجبليين»، وهو اسم مكان وليس اسم مذهب. ولم يلجأ

(175) المرجع نفسه.
(176) المرجع نفسه.

مكي إلى التقدير الذي يمكن أن تلجأ إليه الدراسات التاريخية مع إشارتها إلى أنه تقدير، بل حوّله إلى حقيقة مركّزة. غير أن اضطراره، بعد مقالة تدمري، إلى العودة إلى المصادر التي ما عاد إليها كما يجب حين نشر كتابه، انطوى على معطيات جديدة تتسم بقيمة علمية إيجابية نسبية من زاوية البحث الإيستوريوغرافي، وهو شيء مألوف في عصف الأفكار المنظمة، أي التي تُطرح بطريقة سجالية وحوارية منظّمة. وتتركز هذه القيمة من الناحية المنهجية في الإيستوريوغرافيا اللبنانية لحملات كسروان، في محاولة تحقيبها على نحو منظّم علميًا. وفي هذا المجال يبدو مكي قريبًا جدًا، وبحدود معينة، من الموقف العلمي الأكاديمي، لولا نزعته التمثلية الطائفية الدفاعية والسجالية والتبريرية التي تتخلله.

قدم مكي في رده «العلمي» تاريخًا نقيضًا لتاريخ تدمري 1978 في الحملات على كسروان، ينطوي، بدوره، على أضاليل، إضافة إلى أنه قابلٌ، وبسهولة، لنقد مجهري وكلي وفق النقد الإيستوريوغرافي، حاول مكي من خلاله أن يثبت «شيعية كسروان» كأنها أرض شيعية أصلية «سليبة» من الموارنة، أو كأنها «أندلس» محلية شيعية مفقودة، وأن يستثير «نخوة» تدمري الإسلامية بدعواه أن تطهير كسروان من الشيعة أخلاها للموارنة كما حدث بعد ذلك في جزين، وأن عدو الإسلام هو الأفرم وأعوانه، في إشارة إلى الحملة الكسروانية الثالثة، وليس «شيعة كسروان»[177]، فتبقى كسروان التاريخية في فهم مكي شيعية لكنها «مسلوبة» من الموارنة، ويستمر في هذه السجالية استعارُ الصراع الحاضر حول التاريخ الطائفي الكسرواني الذي انفرد به تدمري من الباب السني، بالتمثل الحاضر للموقف المملوكي الماضي، وهذا مندرج برمّته في «الصراع على تاريخ لبنان» انطلاقًا من الحاضر.

ب- تعديل تدمري لتاريخ 1978 وطرحه تاريخ 1981: استمرار لعبة التلاعب بالتاريخ وفبركاته

يتخذ تدمري في كتابه **تاريخ طرابلس** (1981) نبرة أكثر هدوءًا من ناحية الغلواء الطائفية البلاغية، ويحاول هنا أن يكتب بلغة المؤرخ المنضبطة نسبيًا

---

(177) المرجع نفسه، ص 51.

من ناحية المواصفات الشكلية، محاولاً وضع مسافة بينه وبين موضوعه، لا بلغة المحرّض المباشر. غير أن عيوب الكتابة التاريخية اللبنانية عن كسروان، والمحكومة بتحكم الرؤية السردية التاريخية المتركزة طائفيًا عمومًا، وعيوب تاريخه لكسروان المذهبية في عام 1978، تبقى حاضرة، بنيويًّا، في تاريخ 1981، وتتحكم بتنظيم المعارف التاريخية واستخدامها في النص عبر «مِخلاتها»، وتنزلق أحيانًا إلى تقميشات «تلفيقية» صارخة.

يختصر تدمري في تاريخ 1981 جزءًا كبيرًا مما أورده في مقالة 1978، لكنه يسقط هنا «الدروز» من تحالف طوائف الموارنة والدروز والروافض ضد المماليك السنّة، بعد أن كان قد «أثبتهم» في تاريخ 1978. وفي الجدول (1-2) مقارنة بين النصين توضح ذلك:

الجدول (1-2)

نص 1978	نص 1981
«... وأدى تخريب تلك النواحي إلى نزوح قسم كبير من الموارنة من شمال لبنان إلى وسطه حيث أقاموا في بلاد كسروان، واختلطوا مع الدروز والروافضة الذين كانوا يقيمون هناك وفي الجبال العالية المعروفة بـ «الجرد»، وتحالفت تلك الطوائف ضد المماليك السنّة..».	«... وأدى تخريب تلك النواحي إلى نزوح قسم كبير من الموارنة من شمال لبنان إلى وسطه حيث أقاموا في بلاد كسروان، واختلطوا مع الدروز والروافض الذين كانوا يقيمون هناك وفي الجبال العالية المعروفة بـ 'الجرد'، وتحالف الموارنة والروافضة ضد المماليك السنّة..».
«وإذ ظهر للمنصور قلاوون ما يمثله ذلك التحالف من خطر على الفتوحات الإسلامية في تلك النواحي، فقد أصدر مرسومًا يقضي بخروج الأمير سنقر المنصوري بالعساكر لقتال أهالي الكسروان والجرديين من موارنة وروافضة [كذا] ودروز..»(*).	«وإذ ظهر للمنصور قلاوون ما يمثله ذلك التحالف من خطر على الفتوحات الإسلامية في تلك النواحي، فقد أصدر مرسومًا يقضي بخروج الأمير سنقر المنصوري بالعساكر لقتال أهالي الكسروان والجرديين من موارنة وروافض»(**).

(*) عمر عبد السلام تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 5 (أيار/مايو 1978)، ص 61-62.

(**) عمر عبد السلام تدمري، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 93-94.

في نص 1978 يتوقف تدمري، حين يعرض للمعارف التاريخية الموثقة، لتأكيد رؤيته السردية التي توجه هدفها الغائي الاستراتيجي المتوخى من كتابة التاريخ، لـ «العدو» المتمثّل في تحالف طوائف الموارنة والدروز والروافض، فيشير إلى قرار السلطان قلاوون بتجريد العساكر لـ «قتال أهالي الكسروان والجرديين من موارنة وروافضة ودروز»[178]، وهي الحملة الأولى التي قررها السلطان في جمادى الأولى 686هـ - حزيران/ يونيو 1287م، والتي لم تحدث.

يستند تدمري في مصادره إلى ابن يحيى الذي أشار إلى تلك الحملة (التي لم تحدث)، لكنه يضيف إلى ابن يحيى تعيين الهوية المذهبية - الطائفية لـ «أهالي الكسروان والجرديين»، فيعينهم بـ «موارنة وروافضة ودروز». لكنه في نص 1981 لا يسقط الدروز كليًا من تحالف طوائف الموارنة والدروز والروافض، بل يخطّئ المقريزي في معرض التطرق إلى الحملة الثالثة، في تحديده الطائفة التي تعرضت لحملة المماليك بأنها الدروز[179]، مستبعدًا إياهم كليًا من أن يكونوا هم هدف حملة المماليك الثالثة، مع أن المقريزي متأخر بالنسبة إلى من سبقوه من مؤرخين مسلمين كلاسيكيين في أواخر القرن الثالث عشر. وفي القرن الرابع عشر، قال بعضهم باستهداف الحملات للدروز، وإن كان تدمري 1981 يشير، ضمنًا ومن بعيد وليس لفظًا، إلى أنها ربما تكون شملتهم في سياق سياسة عقاب القصاص الجماعي المملوكي، لكنها لم تستهدفهم أصالةً، ملتمسًا عذرًا للمماليك، ومبرّرًا للدروز والشيعة الإمامية بأن الموقف لم يكن أيديولوجيًا ضدهم كإمامية أو كدروز، بل في سياق منطق القصاص الجماعي. والسبب الخفي في هذا «التحوير» بين تاريخي 1978 و1981 سياسي، وهو أن الدروز شكلوا طليعة الطوائف الإسلامية التي بات يتمثّلها تدمري في كتابته التاريخ، في القتال ضد الموارنة في الحرب الأهلية اللبنانية التي زعم تخييلها البلاغي الخدّاع أنها بين «الوطنيين» و«الانعزاليين»، وتطهير الجبل منهم، الذي سينتهي في عام 1983، ليعود الجبل درزيًا كله باستثناء دير القمر. وهكذا، ما

(178) تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 5 (أيار/ مايو 1978)، ص 62.

(179) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 97.

عاد الدروز في تاريخ 1981 من الطوائف المتآمرة على المسلمين في تاريخ لبنان الإسلامي.

بين تاريخ 1978 وتاريخ 1981 تتحول نطاقات المصطلحات التي يستخدمها تدمري وتضيق، لتتوافق مع حاجات بؤرة نظره السردية الأيديويولوجية الطائفية التركز؛ ففي تاريخ 1978، يحدد تدمري نطاق الروافض بـ «الانتشار السكاني الواسع في لبنان، بدءًا من منطقة الضنيّة في الشمال، والمعروفة في المراجع التاريخية العربية بجبال الظنينين، وانتهاء بجنوب لبنان حيث جبل عامل، مرورًا بجبال كسروان والجرد ونواحي جبيل وجزين، عدا عن تجمعاتهم الكبيرة في أعمال دمشق وصفد وحمص وحماة وحلب»، مستندًا في ذلك إلى ما جاء في رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر[180]، بينما يعينهم في تاريخ 1981 بـ «النصيريّة». وبعد أن «أرضى» الدروز بإخراجهم من استهداف المماليك السنّة لهم، وجهّل المقريزي في ذلك؛ سعى إلى «إرضاء» الشيعة الإمامية وكان قد استثارهم في مقالته في عام 1978 بفهمه للرافضة في رسالة ابن تيمية. يتسق هذا الإرضاء في المشهد الكلي مع التحالف السني - الشيعي - الدرزي في شروط الحرب الأهلية اللبنانية ضد الموارنة.

يتضح تدخل تمثّلات تدمري المعاصرة في إعادة ترتيب الحبكة السردية التاريخية التي أنتجها هو نفسه في تاريخ 1978، بـ «إرضاء» الشيعة الإمامية في لبنان ومجلسهم الشيعي الأعلى، بتأكيده أن من استهدفتهم حملة المماليك السنّة لم يكونوا الشيعة الإمامية بل النصيرية، فيجهد تدمري 1981 في البرهان «المضطرب» جدًا، أو «التلفيقي»، على أن السنّة (المماليك السنّة) لم يستهدفوا الشيعة الإمامية بل النصيرية، وأن لا مشكلات بين السنّة والإماميّة تتعدى حدود المشكلات الفقهية الفرعية، «بعكس الطائفة النصيرية التي تختلف مع الشيعة الإمامية اختلافًا أساسيًا في العقيدة»[181]. وهكذا يتلاعب تدمري بالتاريخ إرضاءً لتسويات سياسية بين المؤرخ والطوائف، ويجهد في تقديم هذا التلاعب إلى الأجيال اللبنانية على أنه التاريخ «الصحيح».

---

(180) عبد السلام تدمري، «الموارنة وعلاقاتهم بالمسلمين»، مجلة الفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 6 (حزيران/يونيو 1978)، ص 82.

(181) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 96.

ردّ تدمري في تاريخ 1981، ضمنًا، في تاريخه العلمي أو الأكاديمي، على مكي والمجلس الشيعي الأعلى، ردًّا غير مباشر، من خلال محاولة البرهنة على أن الحملات المملوكية التي يتمثّلها في تدوينه للتاريخ استهدفت النصيرية تحديدًا، وليس الشيعة الإمامية الحالية المتفقة مع السنّة في الأصول، لكنها تختلف معهم في الفروع الفقهية، وهو اختلاف ثانوي. والتمس عذرًا لـ «مؤرخي الإسلام في العصر الوسيط» بأنهم «لم يفرّقوا بين الفِرق الشيعية» المحافظة والمتطرّفة، فأطلقوا على الجميع صفة «الروافض»، وهو إطلاق وتعميم فيه كثير من التجني، سبّب، ولا يزال، إشكالات كثيرة في محاولات التصدي لكتابة تاريخ «لبنان» والمنطقة المجاورة، لدى الباحثين والمؤرخين المحدثين[182].

يستخدم تدمري هنا جملة «مؤرخو الإسلام»، متأثرًا، على ما يبدو، بعنوان كتاب الذهبي **تاريخ الإسلام**، ولم يستخدم عبارة «المؤرخون المسلمون» مثلًا، أو عبارة «مؤرخو التاريخ الإسلامي» التي تجعل التنوع والتعدد والتمازج والاختلاف - وليس التجانس - مفاتيح لفهم التاريخ، على العكس من عبارة «مؤرخو الإسلام» بما تنطوي عليه من تصور البشر المسلمين كائنات دينية مذهبية، تتجلى في صور آدميّة، مع أن الذهبي استخدم **تاريخ الإسلام** في العنوان لأنه لم يدع أي مجال للشك في أنه يقصد بذلك تاريخ المسلمين، أي كما مارسه المسلمون بالمعنى الأنثروبولوجي لممارسة الإسلام في تواريخ السلوك والمواقف والأعيان ...إلخ. ومن هنا ظل تدمري مؤرّخًا تقليديًا جدًّا، حبيس مفاهيم أيديولوجية ضيقة جدًا، بل اعتقادية، حكمت تدوينه للتاريخ، وأثرت، إلى حدٍّ بعيد، في نزعته التقميشية بالمعنى السلبي، وإن كان تاريخه يحضر بلغة بحثية مصدرية ومنظمة للمؤرخ، وعلى نحو يبدي مقدار تبحره في عالم المخطوطات، لكنه ما إن يتجاوز ذلك إلى تاريخ الأفكار، حتى تبدو المشكلة، وهذا ما ظهر منمذجًا في تاريخ 1981.

يسهب تدمري في تاريخ 1981 في التوقف عند معتقدات هؤلاء «النصيرية» الذين استهدفتهم الحملات «بأنها لا تتفق بأي حال من الأحوال مع الشيعة

(182) المرجع نفسه، ج 2، ص 96.

الإمامية (المعاصرين) في لبنان»، ويطمئن الشيعة الإمامية المعاصرين في تاريخ أراده علميًا أو أكاديميًا، بأنه لم يكن يقصدهم في تاريخ 1978، وبأن من يصفهم بـ «المتاولة» ليسوا الشيعة الإمامية المعاصرين الذين يطلقون على أنفسهم اسم المتاولة أو يتقبلونه، مخطئين في وصف أنفسهم بـ «المتاولة» أو بتمثلهم لهذا الوصف؛ فالمتاولة الذين استهدفهم المماليك لم يكونوا سوى «النصيرية وحلفائهم»[183]، وأنهم جزء طبيعي جدًا من «لبنان الذي يريده المسلمون» كما كان عنوان غلاف مجلة الفكر الإسلامي المستوحى من تاريخ 1978. فالشيعة الإمامية المعاصرون «أحباب أهل السنّة» و«أشقاؤهم»، ولا يختلفون عنهم إلا في الفروع الفقهية. ويكتب تدمري أننا «يجب أن نضع خطًا عموديًا يفصل بين هاتين الطائفتين، فالشيعة الإمامية في لبنان لا يختلفون عن المسلمين السنّة في العقيدة. إنما يدور الخلاف على قضايا فقهية فرعية ليست هي من صلب الدين والعقيدة، بعكس الطائفة النصيرية التي تختلف مع الشيعة الإمامية اختلافًا أساسيًا في العقيدة»[184].

للبقاء في حدود النقد الإيستوريوغرافي من دون تجاوزه إلا بقدر محدود يستدعيه سياق نقد النصوص وتحليلها، فإن تاريخ تدمري 1981 يتوقف عند أنه «هكذا يمكن التوفيق بين الروايات المختلفة في المصادر التاريخية عند المسلمين والنصارى، من أن حملات المماليك استهدفت النصيريّة أولًا في جبال الظنينين، ثم امتدت لتشمل كامل المثلث الجبلي الواقع بين طرابلس وبعلبك وبيروت، بما يحتويه من طوائف ومذاهب مختلفة»[185].

توفيقية تدمري هي هنا تلفيقية وليست توفيقية بالمعنى الذي استخدمنا فيه التمييز بين التلفيقية والتوفيقية؛ فهو من نوع التوفيق السطحي - بحسب لغة صليبا - الذي يُقسَر على أن يكون توفيقيًا.

لا يعين تدمري في تاريخ 1981 تلك الطوائف والمذاهب كما عيّنها في

(183) المرجع نفسه، ج 2، ص 99.
(184) المرجع نفسه، ج 2، ص 96.
(185) المرجع نفسه، ج 2، ص 98.

تاريخ 1978، أي إنها «تحالف الموارنة والدروز والروافضة»، بل يترك ذلك مرسلًا «رورشيًا» للتخمين والظن والتقدير، لكنه يخرج بنتيجة أن الحملات لم تستهدف إلا النصيرية، فيكون الآخرون «المسلمون» من الطوائف الأخرى «ضحايا» مبررين أو «طبيعيين» للحملة، في إطار طبيعة «القصاص الجماعي» المملوكية في الحملات. وينخرط تدمري في تاريخ 1981 في المنظور الإيستوريوغرافي هنا، لتلبية حاجة التمييز المعاصر بين الشيعة الإمامية اللبنانيين المعاصرين، والنصيرية أو «المتأولة» أو «المتاولة» في زمن الحملات، في آلية تحويل الدبس نفسِها اسمَ المكان إلى اسم المذهب، في إعادة كتابة التاريخ الكسرواني المذهبي الطائفي زمن الحملات، وذلك عبر سلسلة من «البوارق الرورشية» كي يزيل، بغوصه في الأجزاء، الغموضَ «الرورشي» عن حوادث التاريخ، ويثبّت «الحقيقة» التي يخرج بها، وهي أن الظنينية (أو الظنيّة) والمتأولة والمتاولة مرادفات مساوية رياضيًا للنصيرية.

ج- التصحيف المذهبي وتحويل الاسم المصحّف إلى اسم علم على فرقة مذهبية

تشتغل دينامية الدبس أيضًا في كتابات تدمري، لكن على نحو مختلف، وذلك عبر محاولة تقديم فهم ما أشارت إليه المصادر التاريخية، ولا سيما أبي الفداء الذي كان عالم طوبوغرافيا وجغرافيا إضافة إلى كونه مؤرخًا. وينطلق تدمري مبدئيًا من لحظ التمييز بين النصيرية والظنينين، على غرار تمييز الدبس بين الجرديين والكسروانيين. لكن الفرْق بين تدمري والدبس هو أن الدبس يميز بينهما في ضوء «بوارق» وردت لدى الدويهي وابن سباط وابن يحيى على أساس هوياتي، بينما يدمج تدمري في عملية «رورشية» غامضة معقدة في الظاهر بين النصيرية والظنينين، من منطلق أن اسم المكان «الضنية» هو تحريف أو تصحيف لاسم مذهب هو «الظنينية» أو «الظنية»، التي ليست في نظر تدمري سوى النصيرية، لكن من دون أي دليل غير الدليل التقديري «الحدسي» غير المضبوط علميًا.

رأى عبد العزيز سالم، المختص كمؤرخ محترف بتاريخ طرابلس، أن

«الظنينية» ليست أكثر من اسم مكان، وهي تحريف أو تصحيف لمنطقة الضنيّة الواقعة في الشمال الشرقي لطرابلس[186]. وما يراه سالم يتسق مع آلية مألوفة جدًا في الطوبوغرافيا التاريخية، وهي من قبيل آلية تسمية سكان «الجرد» الشيعة أو الروافض، بحسب ما أطلق عليهم من صفات بـ «الجرديين»، نسبة إلى المكان وليس إلى مذهب، وتسمية بعض شيعة جبل عامل باسم «المياذنة» نسبة إلى انحدارهم من منطقة تحمل اسم «نبع المئذنة»[187]. وينطبق ذلك على تسمية دروز وادي التيم بـ «التيامنة»، واسم تيم عشائري - قبلي وليس مذهبيًا.

لا يجهل تدمري تاريخ بيبرس المنصوري زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة الذي حدّد من موقعه كأمير مملوكي في زمن الحملات جبال الظنينين الذين وردوا في تاريخ أبي الفداء، بأنها «جبال الضنيّين»، كما ذكر ذلك تدمري نفسه، ونقله عنه[188]، ما يزيد احتمال ألّا يكون الظنينون أو الظنيون هؤلاء سوى أهل «الضنيّة»، لكنه أصرّ على أن اسم المكان «الضنية» ما هو إلا تصحيف للاسم المذهبي «الظنية»، وحاول البرهنة على ذلك، لكن على نحو اعتباطي جدًا. ولجأ إلى نص فتوى لابن تيمية يقول فيها: «[...] بل يأخذون كلام الله ورسوله المعروف عند المسلمين بالتأويل، فيتأولونه على أمور يقرونها، ويدعون بأنها علم الباطنية»[189]. ويستنتج تدمري من ذلك بقوله: «من هنا» وجود فرقة «عُرفت بالمتأولة»[190]، مع أنه من المستحيل لمن يعرف نصوص ابن تيمية الذي يكرر، بكثرة، مصطلح المتأولة والتأول والتأويل، شارحًا ما هو سائغ منها وغير سائغ، أن يزعم ادعاء ابن تيمية وجود فرقة مستقلة تُسَمّى «المتأولة» أو «المتاولة»، كاسم علم. إذًا، لم يكن هذا إلا اختراعًا «تدمريًّا»، لا علاقة لابن تيمية به لا من قريب ولا من بعيد.

---

(186) عبد العزيز سالم، طرابلس الشام في التاريخ الإسلامي (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [1967])، ص 313.

(187) جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية: أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة (بيروت: دار الملاك، 1992)، ص 138.

(188) تدمري، تاريخ طرابس، ج 2، ص 97.

(189) المرجع نفسه، ج 2، ص 95.

(190) المرجع نفسه.

ينشغل تدمري 1981 باختراعه فرقة مذهبية دينية (غالية) هي الظنينية، بينما ينشغل الدبس بالاختراع الجماعاتي المذهبي لأسماء الأمكنة في زمن الحملات. يستند تدمري إلى ما ورد في تاريخ أبي الفداء في معرض سرده الحملة المملوكية الثالثة في أن المماليك هاجموا «جبال الظنينين»، وأنهم «قتلوا وأسروا جميع من بها من النصيرية والظنينين»[191]، وهو نفسه ما يورده ابن الوردي المتمّم لتاريخ أبي الفداء في صيغة «النصيرية والظنينين» في «جبال الظنينين المنيعة»[192]، بما يحتمل أن أبا الفداء عين في البداية المنطقة المستهدفة بحسب اسم المكان، ثم زاد في التعيين بتحديد استهداف الحملة للنصيرية الظنينين، أي في جبال الظنينية.

لا يوضح تدمري كيف عُرِفت هذه الفرقة «الظنينية» بهذا الاسم ولا من أين جاء هذا اللقب. لكنه - مع هذا - يسترسل في التحليل كي يقول إن «المتاولة» هي اللفظة المخففة في الاستعمال اللغوي التي حلت محلّ اسم «المتأولة»، وإن هذه ليست إلا صفات اصطلاحية للنصيرية؛ إذ عُرفت بـ «المتاولة» كما عُرفت بـ «الباطنية»، كسائر أصناف القرامطة الباطنية. لذا أُطلق على جبالهم اسم «جبال الظنينين»، لكن حرف الظاء قلب ضادًا على مرور الزمن بحسب نطق أهل المنطقة، فأصبحت «جبال الضنينين» أو «الضنية»[193]، لينتهي تدمري إلى بناء معادلة رياضية مذهبية تقول ما يلي: «النصيرية = المتاولة = الظنيّة»[194] التي تختلف مع الشيعة الإمامية «اختلافًا أساسيًا في العقيدة»[195].

بدا تدمري في هذه الاستنتاجات الاعتباطية والقسرية «حاطب ليل»، كما أسلفت؛ ذلك أن مفهوم الفقهاء لـ «حاطب الليل» لا يختلف في بعض مستويات مدلوله عمّا قصده جميل صليبا بـ «التلفيقية» في مقابل «التوفيقية» إلا في اللفظ. فتدمري يقمّش تجميعيًا ما يجده في طريقه، ويسبغ عليه شكلًا متسقًا، من دون تبصر نقدي تاريخي، ويدمج تقميشاته في جملة المؤلف بمعنى اعتماده لها، ومن

(191) أبو الفداء، ج 4، ص 66.
(192) ابن الوردي، ج 2، ص 363.
(193) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 95.
(194) المرجع نفسه، ج 2، ص 96.
(195) المرجع نفسه.

ذلك إدماجه «خرافات» بحتة، بأن النصيرية ينتسبون إلى «نصير» غلام علي، في معلومات مستقاة من الشهرستاني، ثم في معلومات مستقاة من ابن تيمية[196]. ويدعي - مواصلًا في ذلك خُطى عبد الرحمن بدوي - أن الشهرستاني (479-584هـ/ 1086-1153م) كان أول من سمى هذه الطائفة بالنصيرية[197]، على الرغم من أن تسميتهم بهذا وردت قبل أن يولد الشهرستاني، عند حمزة بن علي (...- 433هـ/ ...- 1042م)، في ردّه على النصيري، وفي مصادر تاريخية أخرى قبل الشهرستاني.

كما يصح في منظور إيستوريوغرافي صِرف لـ «العيوب» البنيوية في كتابة التاريخ أن تُعدَّ إشارات تاريخ الشدياق للحملات الكسروانية أنموذجًا مدرسيًا للتدريس والتعليم والتوجيه، يصح هنا تدريس أنموذج تدمري في النصيرية = المتأولة = المتاولة = الظنيّة أنموذجًا مدرسيًا في العيوب البنيوية لعلاقة فهم المؤرخ للعلاقة بين تاريخ الأفكار وتاريخ الحوادث، ونقد دينامياتها التقميشية التجميعية أو التلفيقية. وحين يتخلى تدمري عن مزاعم مؤرخ الأفكار و«فك ألغازها» بالطريقة التلفيقية لـ «حاطب الليل»، يعود إلى التاريخ.

يقوم تحليل تدمري التاريخي على أن الظنيين الذين استقروا في منطقة الضنيّة في أثناء الوجود الصليبي في الساحل كانوا نصيريين؛ إذ استقرّت تجمعات كبيرة منهم في جبال لبنان الشمالية والوسطى، مختلطين بالموارنة والدروز في الجبال والجرود. ويقدّر تدمري أن تجمّعهم الأكبر في تلك الفترة ظهر في منطقة الضنية بسبب «مناعتها» الطبيعية (ترتفع نحو 2000-3000 متر فوق سطح البحر)؛ حيث مثّلت بلدة بخعون قاعدةً رئيسة لهم في هذا الإقليم إلى حين إجلائهم عنه في نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[198]. ولا يوضح تدمري عامل الاستقرار النصيري في الضنية وبلدة بخعون ومناطق جبال لبنان الشمالية والوسطى، كي لا يعطي النصيرية «فضيلة» أنهم كانوا ضحايا الحملة الصليبية

(196) المرجع نفسه، ج 2، ص 95.
(197) المرجع نفسه.
(198) المرجع نفسه، ج 2، ص 94.

الأولى، فيسكت عن تحديد الهوية المذهبية التي يعتني بها أشد الاعتناء في مواضع أخرى، كما يسكت - في تجاهل - عن مصادر تاريخية تشير إلى أن هذا التوطن كان هربًا من الصليبيين، إبان تقدمهم نحو القدس بعد احتلالهم أنطاكية؛ إذ قتلوا من وجدوهم في طريقهم من المسلمين، وكان في عدادهم، كما يشير جِب وابن العبري، أعداد كبيرة من النصيريين[199]، ثم بعد تدميرهم الأكبر في طرابلس، إذ يقدّر أن الحجم السكاني لكسروان أخذ ينمو بفعل ارتفاع وتيرة الهجرة إليه بعد أن سيطر الصليبيون في عام 502هـ/ 1109م على مدينة طرابلس الشيعية في مرحلة حكم آل عمار لها، بعد حصار طويل لها، و«نهبوا ما فيها، وأسروا الرجال، وسبوا النساء والأطفال، ونهبوا الأموال»[200]. أما المؤرخ الشيعي اللبناني جعفر المهاجر، فيشترك نسبيًا مع تدمري في تقرير هجرة الطرابلسيين إلى الضنية، ويرى أن هذه المنطقة وجوارها ظلا معمورين بـ «أكثرية شيعية»، كما أن جبال كسروان، وربما جبيل والمتن الأعلى، كانت هي الأخرى معمورة بهم حتى ما يعرف بفتوح كسروان[201]، غير أنه يستخدم مصطلح الشيعة على نحو مرسل، ولا يعينهم مذهبيًا بحسب فِرقهم.

ينطوي عدم إشارة تدمري إلى سبب الهجرة النصيرية إبان الوجود الصليبي إلى الضنية وجبال لبنان؛ على رغبته «السنّيّة» في تجنّب ما يحيل إليه بعض المصادر من أن النصيريين كانوا ضحايا للصليبيين، لأنه يأخذ بأن النصيرية اتفقت أهدافهم مع أهداف الموارنة الذين يجاورونهم «من الناحية السياسية ضد المماليك السنّة الذين تحمّلوا عبء الدفاع عن بلاد الشام، والتصدي للإفرنج»[202]. وهكذا، استهدف المماليك الموارنة والنصيريين بسبب تحميلهم مسؤولية «مهادنة الصليبيين أو

---

(199) هاملتون جب، صلاح الدين الأيوبي: دراسات في التاريخ الإسلامي، تحرير يوسف إيبش، ط 2 (بيروت: دار بيسان، 1996)، ص 57، وأبو الفرج جمال الدين بن أبي العبري، تاريخ الزمان، نقله إلى العربية إسحق أرملة، تقديم جان موريس فييه، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 124.

(200) عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق، 11 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 10، ص 476.

(201) المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة، ص 11.

(202) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 97.

تثبيت أقدامهم في المنطقة، أو ممالأتهم ضد المسلمين»، بينما ضرب المماليك بعض الشيعة من أهل كسروان، ويريد بهم الشيعة الاثني عشرية لأنهم «يعتبرون من الخارجين على الدولة»[203]، بينما يتحدث جعفر المهاجر، على نحو مرسل، عن هجرة شيعية من طرابلس المنهارة أخيرًا أمام الصليبيين، من دون تحديد المذهبية الشيعية للاجئين إلى كسروان، فيتفادى، في منظور إيستوريوغرافي، مشكلات التمييز بين الإمامية والنصيرية، والخوض في مدى تمايز الفضاء الشيعي اللبناني تاريخيًا ومذهبيًا بين الشيعة الإمامية والشيعة النصيرية. لكن تدمري، وإن «جزم» بـ«أحجيّة» الظنينين الذين ورد مصطلحهم عند أبي الفداء، فإنه غرق رورشيًا بالجزم والتيقن في مجال رورشي. والواقع أن هناك أكثر من مؤرخ سبح فيه، وبينهم مؤرخون كبار معترف بأستاذيتهم ورصانتهم.

د- الانخراط في رورشية الظنينين: الصليبي والمهاجر وآل معروف

زاد كمال الصليبي، في معرض تعرضه للهوية المذهبية الجماعاتية الكسروانية، وهو هنا في هذا التحديد مؤرخ وليس إيستوريوغرافيًا، من الالتباس الهويّاتي حول الضنيّة؛ إذ رأى أن وجود الشيعة في الضنية سابق على الحملة الصليبية الأولى، لكن لا يوضح مصادره في هذا القول[204]. وفي عام 1967 كتب في **تاريخ لبنان الحديث** عن شيعية الضنيّة، بينما يشير في نص كتبه خلال عامَي 1992-1993 إلى «سنيّة» الضنيّة عشيّة الحملات الكسروانية، أو في حوالى عام 1300م، بقوله: «ففي جبل الضنيّة، وكذلك في جبل عكار، كان السكان أساسًا من المسلمين السنّة. وربما كان هناك وجود لمجموعات من طائفة النصيرية»[205]. وعندما كان الصليبي يقول بشيعية الضنية حتى القرن الرابع عشر الميلادي، فإنه في قضية العلاقة بين اسم «الظنية» (اسم مذهب) و«الضنيّة» (اسم المكان) زاد من الالتباس والتخمين والاستنتاجات المتناقضة؛ إذ يرى أن «ما زال جبل الضنيّة، إلى الشمال من بشري، يحمل إلى هذا اليوم اسم الجماعة الشيعية التي استقرت هناك

(203) المرجع نفسه، ج 2، ص 98.

(204) قارن مع: الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص 15.

(205) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 212.

قبيل الحروب الصليبية»، ويرى، بتحوطه الذي عرف به في الهامش الإيضاحي لتخمينه، أن الأصح هو اسم «الظنيّة» وليس «الضنيّة»، و«أطلقت على عدد من الفِرق الباطنية، وخاصة الإسماعيلية»[206].

يتفق الصليبي في ذلك مع تدمري في أن اسم المكان الضنيّة هو تصحيف للاسم المذهبي الظنيّة، لكن الصليبي يختلف عن تدمري (الذي ساوى بإشارات رياضية يقينية تدّعي توخّي الدقة الرياضية، بين الظنيّة والمتاولة والنصيرية)، في أنه يرى أن هذا الاسم أطلق على الإسماعيلية خصوصًا، لكنه لا يقدم أي دليل. أما المؤرخ الشيعي جعفر المهاجر، فينشغل بدوره بعد انشغال تدمري والصليبي بهذه «البارقة الرورشية» أو ما يصفه بـ«المسألة الغامضة»، فيشير إلى أن «الظنينين» تشير إلى اسم مذهب كان قد اعتنقه سكان الجبل. وفي الوقت الذي «يستبعد» وجود فرقة حملت هذا الاسم، بالنظر إلى عدم وجود ذكر لها في مصنفات الفِرق الإسلامية، فإنه يبني فرضية أن هذا الاسم إذا كان يتصل بالفعل بفرقة شيعية عمرت ذلك الجبل، فإنه مما نبزها به غيرها، ومثل هذا غير نادر»[207]، فتبقى هذه «المسألة الغامضة» أو البارقة الرورشية مفتوحة على التأويل بلا حدود.

هذا بينما يؤوّل إميل آل معروف، وهو مؤرخ نصيري (علوي) اهتم بتاريخ كسروان من منظور نصيري، «الظنينية» بـ«السكينية»، ويقول إن «الظنينين هم سكينيون» في ضوء إشارة بعض المؤرخين إلى جبل سكين وعقائدهم «الإباحية»، ويشير إلى أن جبل سكين يمتد من حصن ابن عكار، لكن لا يشير إلى أين ينتهي، وإن كان مفهومًا أنه يمتد إلى القسم الجنوبي من جبال العلويين الحالية، حيث «تنتشر قلاع الإسماعيلية»[208]. ويجتهد آل معروف في تأويلاته لهذا الفراغ الرورشي، ويرى أن ابن سباط في تحويره جملة «النصيرية والظنينين» في مقطع أبي الفداء إلى «الدرزية والكسروانيين» حوّل اسم الظنينين إلى اسم الدروز، واستبدل

(206) الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص 15.

(207) المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة، ص 138.

(208) إميل عباس آل معروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية: أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة، 3 ج (طرابلس - لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ج 2، ص 235.

باسم النصيرية في فقرة أبي الفداء اسم «الكسروانيين»، أما عبارة «وغيرهم من المارقين»، فيرى أنهم، في قراءته لابن سباط، الموارنة الهراطقة الذين حل عليهم الحرم بحسب ابن القلاعي[209]. ويرى آل معروف، على خلاف تدمري كليًا، أن «منطقة الضنية كانت درزية دهرية (سكينية)، ولم تكن أبدًا نصيرية»[210]، بينما تجنب مؤرخون نصيريون آخرون لتاريخ العلويين، ومتبحرون في المخطوطات الدينية، مثل حامد حسن وأحمد علي حسن، الجزم بأن «الظنينية» التي ذكرها أبو الفداء مع الطائفة النصيرية هي «طائفة الدروز»[211]، واضعين هذا التأويل الرورشي للظنينية في إطار الاحتمال فحسب، لتعود القضية إلى أسئلتها الرورشية الأولى.

الحقيقة أن الإسماعيلية النزارية الشامية لم تحمل اسم الظنيّة، ولم يطلق عليها هذا اللقب في أي دور من أدوارها ما قبل الصليبية، ولا خلال المرحلة الصليبية، ولا بعدها، كما لم يطلق هذا الاسم على أي فرقة باطنية، ولم يرد هذا الاسم في أي كتاب من كتب الفِرق الإسلامية، كما لم يرد لدى ابن تيمية في سائر ردوده، ولا سيما **منهاج السنة** الذي كتبه بين عامَي 713 و715هـ على الأرجح، في معرض رده على ابن الحلي الذي مثّل بكتبه الإماميّة مرجعًا اعتمده السلطان الإيلخاني التتاري خدابنده مذهبًا رسميًا لسلطنته، ويعج بكل ما عرفه ابن تيمية من فِرق باطنية قديمة ومنقرضة وراهنة. وكان ابن تيمية قد غدا في مرحلة كتابة منهاج السنّة - نظرًا إلى مراحل تطور ابن تيمية الذي سنتوقف عنده مليًا في الفصول اللاحقة - أكثر معرفةً، على ما يبدو، بمذاهب الباطنيين، بينما كانت هذه المذاهب ملتبسة لديه في حوالى عام 705هـ/ 1305م، وإن حدد المذهب المهيمن على «أهل الجبل والجرد وكسروان» بالاثني عشرية - بحسب الصفات التي أطلقها، والتي تنطبق عليهم - التي يقطن بينها كثير من جنس النصيرية والإسماعيلية والحاكمية والباطنية[212]، ليعرف الهوية المذهبية الكسروانية لاحقًا، كما نقل

(209) المرجع نفسه، ج 2، ص 237.

(210) المرجع نفسه، ج 2، ص 246.

(211) أحمد علي حسن وحامد حسن، المسلمون العلويون في لبنان.. واسأل التاريخ (طرابلس - لبنان: مؤسسة أديب للطباعة، 1989)، ص 34.

(212) انظر: ابن عبد الهادي، ص 151-159.

أهم تلامذته ومؤرخي سيرته الفقهية - السياسية وهو ابن عبد الهادي، على أنها «روافض» و«نصيرية»، وليتبدل اسم الحاكمية لدى ابن تيمية ما بعد الحملة الثالثة بنحو ما لا يقل عن تسعة أعوام إلى اسم الدرزية.

لم يثبت وجود فرقة شيعية أو غير شيعية حملت اسم الظنينين، لكن تدمري يريد أن يخصّ بها النصيرية، ويُدخل التحليل الفيلولوجي البسيط في استنتاجاته ليلخص الهوية الجماعية المذهبية لمنطقة الضنية في كسروان بالصيغة التالية: «النصيرية = المتاولة = الظنيّة»[213]. وهكذا تكون الظنينية التي نالت نصيبًا من انشغال المؤرخين بكسروان، بارقة رورشية حقًّا، بالمعنيين اللغوي والاصطلاحي السردي الحديث، وهي غالبًا ما تكون خادعة بمفهومَي النقد الداخلي والنقد الخارجي للمعلومة في علم التاريخ، ولا سيما في مدرسته (المنهجية) وعلم السرد معًا في آن واحد. وتخدم هذه البوارق وظيفتين مترابطتين، هما وظيفة استخدام البارقة بأثر رؤية ارتدادية للحوادث التي وقعت، وتفسيرها الارتدادي لتحقيق غاية سردية - سياسية آنية أو لاحقة، والوظيفة الإيعازية أو الإقناعية الإسقاطية في بناء سرديتها المتسقة.

3 - تاريخ مكي (الشيعي)

ينطلق محمد علي مكي من شيعية كسروان في زمن الحملات، فيعدّ أهل كسروان شيعة، مستدلًا بإشارة ابن تيمية إليهم بـ«الرافضة»، ومدعيًا أن هذا اللقب «الرافضة» أي الشيعة الإمامية الاثني عشرية، اختصّت به الشيعة دون غيرها من الفِرق الإسلامية، وستأتي مناقشة هذا الاستدلال قريبًا.

قام تكتيك مكي البحثي على نفي وجود الدروز في كسروان، وعلى نفي وجود الموارنة أيضًا وقت الحملات. ويحاول مكي أن يفسر ذلك بسرعة، وفق مفاهيم التاريخ الاجتماعي، بكون كسروان اتصفت بنزعة استقلالية نتيجة طابعها الجبلي ومذهبها الشيعي الذي يختلف «عما يجاورها في الجنوب من تمركز

(213) تدمري، تاريخ طرابلس، ج 2، ص 96.

تنوخي درزي، وعما يجاورها في الساحل من تجمع صليبي، وعما يجاورها في البقاع من تكتل إسلامي سني»[214]، غير أنه لا يكترث بما سببته العلاقة بين الجبل «الرافضي الشيعي أو غير السنّي» والسهل السنّي من توترات، وذلك بسبب إهماله التاريخ الاجتماعي، وإن كان يتذكر هذا التاريخ الاجتماعي من ناحية (طبَقية)، وعلى نحو مبسّط، حين تستدعي كتابته للتاريخ ذلك، وهي علاقة مفهومة جدًّا في ضوء مفاهيم التاريخ الاجتماعي عن العلاقة بين مركز وطرف، ويعود فضل انتباهنا إليها إلى ما جاء بوضوح في ثنايا رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر، وكذا إلى الإشارات المتفرقة في كتابات مؤرخي تلك الحقبة.

يشير مكي بحصافة إلى تباين الروايات التاريخية في التكوين المذهبي الكسرواني، بين من يراه مارونيًّا ومن يراه درزيًّا ومن يراه ظنينيًا (نصيريًا)، وفي سياق ذلك «يقطع» بأن الأكثرية الكسروانية الساحقة إنما كانت «رافضية»، مستدلًا بـ «بعثة ابن تيمية» وإفصاحه بأن الأكثرية الكسروانية الساحقة كانت «رافضة»، على أن هذه هي الهويّة الحقيقية لأهل الجبل، إضافة إلى جماعات مسيحية عُرفت باسم «الجبلية»، لم تستهدفها الحملات[215]. لكن مكي لا يقدّم أي مؤشرات ولا أدلّة على أن الجبليين هم المسيحيون في كسروان، بينما تشير التواريخ المارونية المتأخرة، حتى يوسف الدبس، إلى أن الجبليين كانوا هم الدروز، وتشير التواريخ الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر والقرن الرابع عشر، وحتى في القرن الخامس عشر، إلى أنهم «روافض متحللون من الدين»، أو «زنادقة»، أو روافض فحسب، أو دروز، بينما قصد ابن تيمية بهم كل من يسكن في كسروان والجرد. ثم يجازف مكّي حين يدّعي أن مصطلح «الرافضة» اختصّت به فرقة «الشيعة» دون غيرها من المذاهب الإسلامية[216]، مع أن مصطلح «الشيعة» أوسع من مصطلح الرافضة، ولم تختص به الشيعة كلها كما ادّعى مكي، فكل رافضي شيعي، لكن ليس كل شيعي رافضيًا، فالزيدية مثلًا شيعة لكنهم في مجملهم ليسوا رافضة، سوى طائفة قليلة منهم تسمّى «الجارودية».

---

(214) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 218.

(215) المرجع نفسه، ص 228-229.

(216) المرجع نفسه، ص 229.

يصمت مكي عن هذا التنوّع في الإطار الشيعي، ويجعل الشيعة هم الرافضة، والرافضة هم الشيعة، وعلى نحو جزافي، كي يتجنب الحديث عن النصيرية والظنينية التي أشار إليها أبو الفداء وابن الوردي، وكان مكي يعرف ابن الوردي في الأقل، فهو من مراجعه. بل إن مكّي يغامر، في إطار جعلِه الشيعة كلهم هم الرافضة فحسب، بين «الشيعة» و«النصيرية»، فيجازف مرة أخرى بجعل «النصيرية» طائفة أخرى مستقلة بذاتها وليست شيعية.

يعطي مكي الجبليين، أو المسيحيين بحسب فهمه، مرتبة ثانية، مضافة في حجم الوجود البشري إلى الأكثرية الشيعية. ويرى مكي، في تعيين مضاد للتواريخ المارونية لهوية الجبليين، في ضوء سردية «متأخرة» للمقريزي يشير فيها إلى أن الأفرم رفع أيدي «الرفَضَة» عن كسروان فزرعها لهم «الجبلية»، أن المسيحيين أو الجبليين زرعوا الأرض للإقطاعيين «التنوخيين الدروز»، وهؤلاء المسيحيون أخذوا، وفق استشهاده بلامنس، «يتكاثرون في ما بعد بسبب الهجرة إليهم من شمالي لبنان»[217]. ويعتمد مكي الشيعي وجهة نظر لامنس، لأنها تعزز وجهة نظره هو، عن الوجود المسيحي اللاحق وليس الأصلي في كسروان، كي يثبت شيعية كسروان، ما يعني أن كسروان لم تكن من «أراضيهم»، ومفهوم «الأراضي»، وفق مكي، حاضر في خلفية جهازه الفكري؛ إذ يشير، إبان سجاله مع تدمري، إلى «أراضي» الشيعة في الجنوب[218]. وهكذا تتماهى الأراضي مع المذاهب والطوائف، في محايثة لا فكاك بين طرفيها. أما الانفكاك الفعلي بين الطائفة والأرض، فيعود إلى عوارض التاريخ ومحنه، مثل الحملات، لكن مثقفي الطوائف لا ينسون الأرض التاريخية «السليبة»، ويعيدون تشكيلها بوساطة التخيل، ويعاد تشكيلها هنا، في حالة مكي، بوساطة التاريخ؛ بوصفه – في شروط المشكلة – ألصق أنواع التفكير بالأرض والجغرافيا. ويقطع مكي في النهاية – في ضوء ما عرفه من رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر بعد نهاية الحملة الثالثة – بأن «ليس من شك على الإطلاق أن الطائفة التي عناها [ابن تيمية] في رسالته هي

---

(217) المرجع نفسه.

(218) قارن مع: بيضون، ص 86.

الطائفة الشيعية»[219]، ويقصد بها الشيعة الإمامية. لكن كي يثبّت حقيقة «إماميّة» كسروان، يهمل ما أشار إليه ابن الوردي في تتمة المختصر في أخبار البشر، وهو من مراجعه، من أن كسروان في زمن الحملة الثالثة أو «جبال الظنينين» كانت معمورة بـ «النصيرية والظنينين»[220]، لأن هذه الإشارة تخرق «الحقيقة» المذهبية التي أراد أن يكرّسها في فهمه الشخصي لمصطلح «الرافضة» الذين جعلهم هم الشيعة فحسب، بينما يأخذ مكي من ابن الوردي إشارته إلى أن «الذي أفتى بذلك [الحملة الثالثة] ابن تيمية، وتوجه مع العسكر»[221].

إن ما ينتقيه مكي من مصطلح الرافضة صحيح في مجاله التكويني والتطوري التداولي لمفهوم الرافضة؛ إذ إن مصطلح «رافضي» كان غامضًا في بدايات تشكّله، ونصوص أحمد بن حنبل تبيّن فعلًا أنه كان غامضًا، لكن في العصور المتأخرة، تحدد الرفض في الطائفة الإمامية أو الاثني عشرية غالبًا، تمييزًا لها من الإسماعيلية والزيدية وغيرهما من فِرق الشيعة. لكن هذا المفهوم «الرفض والرافضة» لا يُعنى به «الشيعة» كلهم، لكنّ مكي الذي كان لا يفتقر إلى الحذر في كتابته، لم يكن حذرًا كفاية حين ادّعى أن الشيعة هم الإمامية حصرًا.

يلتقط مكي لفظة «الرافضة» مكتفيًا بها، وعلى نحو سريع، لتثبيت رؤيته السردية المتركزة طائفيًا على التركيبة الجماعاتية الكسروانية، من دون أن يفحص معنى «الرافضة» عند ابن تيمية، وهل كان ابن تيمية أفتى بالحملة - هذا إن كان قد أفتى فعلًا - على حد ما يشير إليه ابن الوردي، لتلامذته الذين شاركوا فيها أو للسلطات المملوكية، ومن دون أن يتساءل عن ابن الوردي من أين له أن ابن تيمية أفتى بهذا؛ ذاك أن ابن الوردي هو المؤرخ الوحيد - بين مؤرخي تلك الحقبة وشبه مؤرخيها - الذي انفرد بالقول إن ابن تيمية أفتى بالحملة، بينما لم يشر إلى ذلك لا أبو الفداء ولا اليونيني ولا الذهبي ولا النويري. بل حتى ابن عبد الهادي، تلميذ ابن تيمية، أشار فحسب إلى «كتابة» في مناسبة حملة كسروان الثالثة، وليس إلى فتوى بالمعنى

(219) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 232.

(220) ابن الوردي، ج 2، ص 363.

(221) المرجع نفسه، ج 2، ص 363.

التقليدي المعروف للفتوى. ويبدو أن ابن الوردي بنى ذلك على لقائه بابن تيمية في عام 715هـ، حين حدثه ابن تيمية عن «واقعته المشهورة في جبل كسروان». وليس معروفًا هل كان لفظ «الفتوى» ناتجًا من فهم ابن الوردي لما سمعه من ابن تيمية، أم من زعم ابن تيمية في حديثه معه أنه أصدر فتوى بالحملة[222].

في سياق تأكيد «الحقيقة» الشيعية (الإماميّة تحديدًا) التاريخية الأصلية لكسروان، ينفي مكي الدرزية عن كسروان كليًا، بل يرى أن الصراع الحقيقي هو بين الكسروانيين «الشيعة» والتنوخيين «الدروز» الذين حاولوا استخدام تحالفهم مع المماليك ليضموا كسروان إلى إقطاعاتهم. وفي رؤية مكي السردية لحملات كسروان قليل من التاريخ المستحضر انتقائيًا لتأكيد تلك الرؤية، وكثير من التخيل الذي تنسجه الرؤية؛ فلا يرى سببًا للحملة الأولى أكثر من الانتقام، بسبب ما رُمي به الكسروانيون من أمراء الغرب التنوخيين، من أنهم أساءوا معاملة الجنود المماليك الذين هربوا من وجه المغول في عام 1287م عندما اجتاحوا البقاع ووادي التيم[223]. ويختلق في ذلك سببًا وهميًا لم يؤيده بمصادر، كما أن المصادر التاريخية لا تسعفه إطلاقًا. ربما يكون مكّي قصد الحملة الأولى التي لم تحدث، والتي قُررت في جمادى الأولى 686هـ = حزيران/ يونيو 1287م ضد «كسروان والجرد»، حين كُلّف نائب طرابلس الأمير سنقر المنصوري باستباحتها، واستُدعي الأمراء البحتريون إلى المشاركة فيها معه، وأُعلِن «أن من نهب امرأة كانت له، أو صبيًا كان له مملوكًا، ومن أحضر منهم رأسًا له دينار»، لكن هذه الحملة لم تحدث[224]، غير أن هذا لم يكن له علاقة بهزائم مملوكية حقيقية أمام التتار، بل إن المصادر تذكر ذلك في حملة 699هـ/ 1300م، ما بعد معركة الخزندار.

يعيد مكي أسباب الحملتين الثانية والثالثة إلى تحريض التنوخيين (الدروز) للمماليك (السنّة) على الكسراونيين (الشيعة) «طمعًا بالسيطرة الإقطاعية عليهم، وبسبب الاختلاف المذهبي بين الفريقين»، مستغلين خضوعهم للمماليك وتقديم

---

(222) المرجع نفسه. ج 2، ص 408.

(223) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 221.

(224) ابن يحيى، ص 34-35.

الخدمات العسكرية إليهم، بينما تردد الكسروانيون بشأن الخضوع للمماليك[225]، معتمدًا في ذلك السردية المارونية على نحو مكين في جهاز إنتاجه لفهم التاريخ، من دون أن يكون مارونيًا في بنائه للتاريخ؛ فهو شيعي يستخدم المصادر المارونية، حتى لو كانت غير موثوقة، وذلك لغايات تاريخه الشيعي، وهو ما يردّ عليه صالح زهر الدين انطلاقًا من بؤرة درزية التركز بأن «اتهام التنوخيين وتحميلهم مسؤولية المجازر التي ارتكبها المماليك بحق أهالي الجرد وكسروان، هو نوع من الافتراء الذي يحمل ملامح من التعصب الديني»[226].

يجعل مكي من دسّ التنوخيين لدى نائب دمشق المملوكي على الكسروانيين الشيعة، وفبركة الاتهامات لهم للسيطرة على أراضيهم، سببًا فعليًا محركًا وفق تحليله للحملة، مع أنه يتحرز في ذلك بقوله: «من أسباب...» الحملات المملوكية ضدهم، ولا سيما الحملة الثالثة، لكنه سرعان ما ينتقل في تحليله من هذا الاحتمال إلى تقريره في نصه كحقيقة وقعت فعلًا[227].

في سبيل إكمال ما هو غائم في لوحة «رورشا» التاريخية، وفق تعبير بيضون، يشير مكي في تحليله، لكن بلغة احتمالية، إلى أن النائب المملوكي أقطع كسروان للأمراء التنوخيين، على ما يبدو، بعد حملة عام 1300م، ما دفع إلى تجدد القتال بين الكسروانيين والمماليك في عام 1302م، لكنه يستند في «حقيقته» هذه إلى التاريخ «الماروني» الذي يخترعه ابن القلاعي ويكرسه الدويهي في تاريخ الأزمنة ما دام يخدم رؤيته السردية المتركّزة مذهبيًا - طائفيًا، منسجمًا مع هذه «الحقيقة» إلى حدّ إبدائه الاستغراب لعدم إشارة مؤرخي المماليك إلى هذه الواقعة «بالرغم من نتائجها الخطيرة وخسارة المماليك لقواتهم وخيولهم»[228]. لكن الواقع أن الدويهي مزج بين الحملة المتخيّلة في عام 1302م بعد غارة الدامور، وحملة

(225) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 219 و223.

(226) صالح زهر الدين، تاريخ المسلمين الموحّدين الدروز، ط 3 (بيروت: المركز العربي للأبحاث والتوثيق، 2007)، ص 121.

(227) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 221.

(228) المرجع نفسه، ص 224-225، قارن بإشارة الدويهي إليها في: الدويهي، ص 283-184.

705هـ/ 1305م، مستمدًا من ابن يحيى واقعة مقتل الأمير التنوخي وأسر أخيه مع آخرين في غارة الدامور[229].

يأخذ مكّي هذا المزج بالتسليم والقطع، فيستغرب عدمَ ذكر المؤرخين هذه الواقعة، بدلًا من أن يتساءل: هل وقعت الحملة في التاريخ فعلًا؟ ولعل ذلك جزء من استحداثات ما وصفه كمال الصليبي بـ «التاريخ الخيالي»؛ حيث وقع مكي في الاضطراب.

استنتج مكي من منح التنوخيين إمرة طبلخاناه أن «مطامع التنوخيين، وخاصة الأمير ناهض الدين بحتر، في السيطرة على إقطاعات كسروان كانت من الأسباب التي أدت إلى هذه الحملة»[230]. ويستدل مكي على هذا الاستنتاج، فيقول: «بالفعل، فإن الأمير ناهض الدين بحتر أصبح أمير طبلخاناه سنة 700هـ أي إثر معركة كسروان المذكورة»[231]، أو الحملة الثانية، لكن خلافًا لما استنتجه مكي؛ فلئن حصلت الحملة خلال أيام 20 شوال - 2 ذي القعدة 699هـ = 8-19 تموز/ يوليو 1300م، أي قبل حصول الأمير البحتري على الطبلخاناه في صفر 700هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1300م، وفق تاريخ ابن يحيى الذي يستند إليه مكي نفسه؛ فليس في هذا ما يدل على أن أطماع التنوخيين كانت من أسباب الحملة، بل غاية ما يمكن استنتاجه من هذا أن الإقطاعات للتنوخيين مع غيرهم كانت مكافأة على مشاركتهم الفاعلة في الحملة. لكن اللافت أن كسروان لم تكن من تلك الإقطاعات. نعم، ربما يمكن القول إن التنوخيين حرّضوا المماليك على كسروان بهدف كسب الإقطاعات، لكن هذا - لو حصل فعلًا - يُعَدّ بلغة العلوم الاجتماعية متغيرًا تابعًا، وليس متغيرًا مستقلًا أو رئيسًا، لكنّ مكي يتعامل معه متغيرًا مستقلًا من دون أدلّة.

هذه مغالطة زمنية - تاريخية وقع فيها مكي، وكان ما أوقعه فيها هو أسلوب ابن يحيى السردي نفسه، الذي يمكن أن يوصف هنا بلغة السرديات بـ «الملخّص»،

---

(229) الدويهي، ص 283، قارن استناد الدويهي إلى ابن يحيى في: ابن يحيى، ص 57.

(230) مكي، لبنان من الفتح العربي، ص 223.

(231) المرجع نفسه، ص 223-224.

و«الملخّص» تقنية سردية بحتة تختصر بجمل قصيرة مسافات زمنية طويلة، بطريقة القفز المختصر، فتفترض في المؤرخ فهم عناصرها المختصرة.

يقوم هذا الملخّص السردي في كتاب الدويهي على أن الأفرم منح الطبلخاناه للأمير التنوخي «قاصدًا بذلك محاربة المفسدين» أي «الكسروانيين»، «ثم عاملوا [المماليك] أهل كسروان بما ذكرناه»[232]، بينما سيعتمد المماليك على الأمراء البحتريين في مكافحة «المفسدين» في الحملة الثالثة اللاحقة في عام 705هـ/ 1305م على كسروان. وجل ما يمكن فهمه من ابن يحيى أن الأفرم سيعتمد على التنوخيين بعد منحهم إمرة الطبلخاناه في محاربة «المفسدين» في حال تكرار التملص من طاعتهم للمماليك، وهو ما يمزج فيه ابن يحيى بتقنية «الملخص» بين الحملة الثانية والحملة الثالثة، بعد نحو خمس سنوات منها. وكان يمكن أن يقدّر مكي على نحو مضبوط، المجال التحليلي المتاح للمؤرخ في التواريخ «الصغرى»، أن التنوخيين شاركوا في حملة الأفرم على أمل التطلع إلى إقطاع كسروان لهم، ثم كافأهم الأفرم على ذلك بالطبلخاناه، لكن لا دليل على أنه أقطعهم كسروان لتضاف إلى إقطاعاتهم في غرب بيروت.

4- تاريخ مكارم الدرزي

نشر سامي مكارم أطروحته عن معتقد التوحيد (الدرزية) في عام 1979، مترافقة مع تركيز اعتنائه بالتنوخيين وأدوارهم في «المثاغرة» ضد البيزنطيين ثم ضد الصليبيين، بوصفهم «بَنَوا المداميك الأولى لهوية هذا البلد اللبنانية العربية»، ثم اشترك مع عباس أبو صالح في كتابة **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي**، لينعكس اهتماهه الدرزي التنوخي في كتابه **لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**، الذي يهمنا منه بدرجة أساس ما يتعلق به بكسروان والحملات عليها[233]. وفي هذا الكتاب الأخير، همّش مكارم الوجود الماروني القديم المدَّعى في كسروان، فكان التحول في الكتابة التاريخية نتاج التحول السياسي،

(232) ابن يحيى، ص 48.
(233) مكارم، ص 7.

ونقضًا للتاريخ الماروني لكسروان الذي أراد أن يكون تاريخًا درزيًا - مارونيًا يُبنى عليه «لبنان الكبير»، على أساس ما حلله أحمد بيضون بنواة الأسطورة اللبنانوية اللاحقة، بأن الموارنة والدروز كانوا المدافعين عن لبنان ضد المماليك، وبالتالي، ضد المسلمين، وهي الأسطورة التي ستزدهر بعد عام 1920، أي بعد إنشاء الجنرال الفرنسي غورو دولة «لبنان الكبير»[234].

ينطلق تاريخ مكارم (1931-2012) - على عكس تاريخ مكي كليًا، في مرحلة يقظة الذاتين الشيعية والدرزية ضد الموارنة - من التعريف المذهبي الجماعاتي للأرض، ما يجعل العلاقة محايثة بين الطائفة والأرض. ويتلخص ذلك في أن كسروان أرض تنوخية درزية تاريخيًا منذ الفتح العربي، بل قبله.

اعتنق أهلها الدعوة الدرزية، لكن «بعضها كان على مذهب الشيعة الاثني عشرية أو غيرها»[235]، فيرى مكارم تناقضات الكسروانية الشيعية - الدرزية تناقضات داخلية في إطار البنية التنوخية العشائرية. ورأى أن الأغلبية التنوخية الجماعاتية المذهبية كانت درزية، على العكس كليًا مما يقوله مكي، وهو أنها - من دون أي شك - كانت شيعية، وأن الدروز لم يكونوا في كسروان بل في جنوبها. ومن هنا يرى أن من استهدفته الحملة الثالثة لم يكن إلا الدروز الكسروانيين، ولا سيما بعد معركة نيبية شمال أنطلياس، وما تلاها من «مجازر واقتلاع قسري وإجلاء جماعي واضطهاد»[236]، ويشترك في ذلك مع فيليب حتي الذي لم يسمّ كسروان بالتحديد، بل سمّاها على نحو غير مباشر، من خلال إشارته إلى واقعة انحلال الجيش المملوكي بعد مواجهة التتار، أي قبل الحملة الثانية، على أساس أن اثني عشر ألف مقاتل درزي طاردوا «الجيش المصري، بينما كان يتراجع أمام المغول سنة 1300م»[237]. ويتابع مكارم في ذلك خُطى ابن سباط الذي استعاد ما أورده أبو الفداء حرفيًا، عمن استهدفتهم الحملة الثالثة

(234) بيضون، ص 66-68.

(235) مكارم، ص 123.

(236) المرجع نفسه، ص 124.

(237) فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، إشراف جبرائيل جبور، 2 ج (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج 2، ص 277.

من «الظنينين والنصيريين»، لكن ابن سباط يغير ذلك إلى «الدرزية والكسروانيين وغيرهم من المارقين»[238].

في حين أن مكي يجيز احتمال أن نائب دمشق المملوكي أقطع كسروان للتنوخيين، أمراء الغرب، ما زاد من التوتر بينهم، ثم يغادر احتماله إلى القطع والتقرير في ظل انغماره بمحورية الصراع بين التنوخيين والكسروانيين، فإن مكارم يبدو متحفظا على ذلك، ويردّ على ما أورده محمد مخزوم في كتابه **جبل عامل في العهدين الصليبي والمملوكي** من أن قصد التنوخيين كان التوسع على حساب الشيعة، ويردّ كذلك على مكي في أن الخلاف بين التنوخيين وباقي الشيعة كان نتيجة لـ «الخلاف المذهبي»[239]، مع أن مكي يضع ذلك في مرتبة ثانية لمصلحة إبراز المستوى المتعلق بالسيطرة على الأراضي، وهي بالنسبة إليه أراضي الطائفة الشيعية في كسروان. وعلى خلاف مكي، يشير مكارم إلى أن تطلع التنوخيين إلى حيازة أراضي كسروان ربما كان أحد دوافعهم إلى المشاركة في الحملات، ولا سيما الحملة الثالثة، وبذلك يكونون قد سيطروا على كامل المنطقة، من معاملة طرابلس إلى ما بعد بيروت جنوبًا[240]. وهكذا، يبرّر مكارم للتنوخيين مشاركتهم في حملة كسروان التي استهدفت وفق رؤيته التنوخيين الدروز في كسروان، لتحقيق هدف الرؤية السردية في وحدة الاجتماع الدرزي وتراحمه الداخلي تجاه المماليك، بأن هؤلاء الأمراء كانوا «مجبَرين» على المشاركة في الحملة، لأنهم ينتمون إلى نظام الحلقات، ولو أنهم رفضوا هذه المشاركة لعدّهم المماليك عصاة، فضلًا عن أنه يلتمس العذر لهم بالجهل، ويرى أنهم لم يكونوا «على علم بالمخطط المملوكي الرامي إلى إجلاء الكسروانيين واقتلاعهم من أرضهم»[241].

ينطلق مكارم من هذه الرؤية السردية لتاريخ كسروان ما قبل الحملات، ليفسر ما رمي به الأمير ناصر الدين الحسين التنوخي من مضايقة الكسروانيين إبان إجلائهم عن كسروان بعد الحملة الثالثة، فيقول إن «نزوح عشائر تنوخ إذًا،

---

(238) ابن سباط، ج 2، ص 588.
(239) المرجع نفسه، ج 2، ص 123.
(240) المرجع نفسه، ج 2، ص 124.
(241) المرجع نفسه.

انحسار للوجود التنوخي الدرزي - الشيعي في الجبل اللبناني، وتعرض ناصر الدين الحسين للنازحين، إن كان قد وقع بالفعل، لم يكن بقصد التشفي، بل في سبيل منع هذه العشائر التنوخية من مغادرة أرضهم التي انتقلت إليهم بالإرث عن أجدادهم الذين توطنوها منذ الفتح العربي أو بعده بقليل، أو ربما توطنها بعضهم حتى قبل الفتح العربي»[242]. وهكذا يعدّ موقف الأمير التنوخي صادرًا عن عصبية عشائرية «قومية» مرتفعة على الانقسامات المذهبية. بل يقول مكارم بطريقة لوحة «رورشا» إن أمراء الغرب التنوخيين أمنوا «المساكن لأبناء عشيرتهم النازحين من كسروان»، وهم من الشيعة[243].

5- التاريخ النصيري (العلوي): تواريخ أحمد علي حسن وحامد حسن وآل معروف

ظلت القصة الكسروانية بعيدة من تشكيل أي مؤرخ نصيري (علوي)، أو بناء تاريخ نصيري لكسروان حتى فترة متأخرة بالنسبة إلى الحاضر، أو لنقُل تحديدًا، إلى ما بعد نقطة استعار التواريخ الشيعية والسنيّة والدرزية الكسروانية المتمردة على التاريخ الماروني بدءًا من عام 1978، على نحو يمكن القول معه إن اكتشاف المؤرخين النصيريين لـ «نصيرية» كسروان متأخر جدًّا، وهو اكتشاف حديث بالمعايير كلها، وجرى بوساطة ما كتبه الآخرون الذين يقولون بـ«نصيرية» كسروان؛ فالمؤرخ الأول لتاريخ العلويين، وهو محمد غالب الطويل الذي طبع كتابه في عام 1924 في مدينة اللاذقية، لا يأتي إلى ذكر كسروان لا من قريب ولا من بعيد[244]. ويعيد بيضون ذلك إلى أن «مؤرخي الطوائف على اختلافهم» نحوا «إلى استبعاد النصيريين من سكان كسروان في ذلك العهد، وذلك أن النصيريين لم يعد لهم اليوم من يدافع عن «حقوقهم» هناك. ووضع بيضون ذلك في هوامشه لا في المتن، لتأكيد «هامشية» النصيريين اللبنانيين في الجدل التاريخي الطائفي، وتبرير وضعهم خارج

---

(242) المرجع نفسه، ج 2، ص 122-123.

(243) المرجع نفسه، ج 2، ص 124.

(244) محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، نقد وتقريظ عبد الرحمن الخير (بيروت: دارالأندلس، 1966).

الصراع على تاريخ كسروان، مع أنهم، وفق إشاراته، من الفِرق التي يجزم بعض المصادر التاريخية بأنهم أهل كسروان، وكانوا مستهدَفين بالحملة الثالثة[245].

يعود ذلك أساسًا إلى عدم الاعتراف بالنصيرية في النظام الطائفي اللبناني كطائفة، إلا ما كان مؤخّرًا إبان الوجود العسكري السوري في لبنان (1976-2005)، ولكونهم تحولوا، على مدى تاريخي طويل، إلى طائفة صغيرة في إطار الهيكل الطائفي اللبناني، متركزة جهويًا في جبل بعل محسن وحارة الجديدة في طرابلس، وفي بعض قرى عكار، مثل تل بيرة والحيصة والمسعودية والريحانية، فانتفت الحاجة إلى التاريخ الجماعاتي اللبناني الخاص. لكن هذه الطائفة الصغيرة شهدت في مرحلة الوجود السوري بدورها «يقظة ذات علوية»، على غرار يقظة الذوات الشيعية والدرزية والسنّية. وعبّرت يقظة الذات هذه عن نفسها سياسيًا خلال الحرب الأهلية اللبنانية، بتشكل «حركة الشباب العلوي» بقيادة علي عيد في ظل وجود القوات السورية في لبنان ودعمها، التي سرعان ما ستتعسكر، على غرار الأحزاب والقوى اللبنانية في الحرب، معتمدة الإيقاع السوري على نحو تام في العلاقة بتلك الأحزاب والقوى، وإن كانت عوامل الاستقطاب الطرابلسي الداخلي بينها وبين الإسلاميين أو ذوي الخلفية الإسلامية في طرابلس، الذي يعكس استقطابات الحرب اللبنانية، قد ساهمت في التفاف شباب جبل بعل محسن حولها، ومعاودة بناء الطائفة سياسيًا. وتمكنت الطائفة العلوية الطرابلسية من الحصول على الاعتراف بها كطائفة في إطار نظام الطوائف اللبناني، وتمثيلها في البرلمان اللبناني في انتخابات عام 1992، أول مرة بعد «اتفاق الطائف»، تمثيلًا طائفيًا بعضوين، كان أحدهما من نصيب مؤسس حركة الشباب العلوي؛ والثاني من نصيب عضو علوي بعثي في عكار[246]. ولعل الاعتراف بالطائفة العلوية في المنظومة الطائفية اللبنانية المعاصرة كان آخر هذه المدخلات في مأسسة الطوائف التي صاغها وكرسها - خلافًا لما هو شائع - الحكم الوطني اللبناني لما بعد

---

(245) بيضون، الهامش (56)، ص 82.

(246) قارن مع مقدمة الطبعة الثانية التي يبدو أنها طرابلسية محلية لبعض فصول كتاب منير الشريف. انظر: منير الشريف، **المسلمون العلويون: من هم وأين هم؟**، ط 2 (بيروت: مؤسسة البلاغ، 1991)، ص 25.

الانتداب الفرنسي، لا الفرنسيون، فأعاد الحكم الوطني الاستقلالي اللبناني إنتاج الطائفية الفرنسية في شكلٍ مؤسسي منظم.

يقتصر عرض السياق السياسي لـ «يقظة الذات العلوية» في بحثنا على هذا الحد، لندخل مباشرة في نشوء العلاقة بين الطائفة العلوية والتاريخ الكسرواني المجسم للصراع على تاريخ لبنان، وهي على مستوى التدوين التاريخي علاقة جديدة، لكن أساسها الموضوعي يتمثّل في أن جبل العلويين ظل طوال قرون تاريخية طويلة من أعمال ولاية طرابلس الصليبية ثم المملوكية، التي كانت تشمل شمال لبنان وجبل النصيرية وثغور الساحل من جبيل إلى اللاذقية[247]. ومن هنا ترافق بعض الأطروحات السياسية العلوية إبان الاحتلال الفرنسي لسورية ولبنان، ثم فرضه نظام الدول الإثنية الطائفية، والطائفية في أن تبقى المناطق العلوية جزءًا من المنطقة الغربية، أي من لبنان الفرنسي.

أما بدء العلاقة بين الطائفة وتاريخها الكسرواني «المفقود»، فكان، بصورة غير مباشرة، من خلال إعادة نشر كتاب منير الشريف **العلويون من هم؟ وأين هم؟** في التسعينيات، بينما لم يحظ تاريخ المؤرخ السوري الوحيد المعتبر لكسروان، وهو محمد كرد علي في **خطط الشام**، بأي اهتمام علوي إيجابي. ويعود ذلك، في تقديرنا، إلى إحساس العلويين بتجاهل مظلوميتهم التاريخية في تاريخ كرد علي، وهو تقدير مبالغ فيه؛ إذ تحدث كرد علي بلغة المؤرخ عن الحملات على النصيرية، على نحو يتلاءم مع فقرات كتابه، بل وبتعاطف واضح، لكنه منضبط، مع النصيريين تجاه الظلم. أما كسروان النصيرية (العلوية)، فلم يجد المؤرخون العلويون أو من كتب في التاريخ منهم شيئًا يُذكر لدى كرد علي، إنصافًا لمظلوميتهم التاريخية السحيقة «المدعاة»؛ فخلاصة كرد علي عن حملات كسروان تجاهلت ذكر النصيرية بوصفهم ضحايا للحملة، بينما أبرز الدروز بوصفهم هم ضحاياها[248]، متأثرًا في ذلك بمصادره التاريخية اللبنانية «التقليدية»، إلى أن صدر كتاب منير الشريف. وكان الشريف من الكوادر النخبوية التي ارتبطت منذ الثلاثينيات بالكتلة

(247) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 138.
(248) كرد علي، ج 2، ص 139-140.

الوطنية السورية، وتميز في كتاباته بوطنيته الاقتصادية، وتولى محافظة اللاذقية في مرحلة حرجة في تطورها، لينشر كتابه في عام 1946 في سياق تاريخي سوري شديد الحساسية، نتيجة اصطدام الحكم الاستقلالي الوطني ذي التركز السنّي في قادته بالجبلين: جبل العلويين وجبل الدروز، الذي كُثِّف بالاصطدام بسلمان المرشد في جبل العلويين، وإعدامه في دمشق، والحملة على الجبل، ومحاولة تحطيم زعامة الطرشان فيه بدعم «الشعبيين» ضدها.

حاول الشريف بطريقة علمية هادئة منظمة في تكسير التنميط السائد للعلويين، أن يحدّ من الحملة الشديدة ضد العلويين بعد إعدام سلمان المرشد، التي كانت رسميًا موجهة ضد المرشد، لكنها شملت في المجال التداولي العلويين، وليبيّن صورة للعلويين متعارضة كليًا مع الصورة النمطية السائدة، التي عززتها الحملة ضدهم في فترة نقل المرشد من الزعامة إلى المشنقة، بينما حرص الشريف في الوقت نفسه على الاستقلال عن السردية الرسمية الحكومية لحيثيات إعدام المرشد، فتحدث عنه بقدر محدود، لكن بحذر وموضوعية وتجنّب للأحكام المعيارية العدائية، يوم نشره الكتاب، رافضًا الدخول في المنافسة الدموية ضد زعماء الأقليات، التي تورط فيها الحكم الاستقلالي السوري الوليد، في ما يمكننا وصفه بسياسة تحطيم الجبلين، فاكتسب كتابه بذلك قيمة تاريخية في كسر المتخيل السائد عن العلويين[249].

لم يُثر كتاب الشريف اهتمام الطائفة العلوية في كسروان طوال ذلك الوقت، إلا في مرحلة يقظة التواريخ الجديدة للذوات الطائفية اللبنانية المنبعثة خلال الحرب الأهلية اللبنانية، لكون الشريف قد أفرد فقرات عن حملات كسروان، وربطها بتحقيبه الهجرات الكبرى إلى الجبل، بالهجرة العلوية الخامسة إلى جبال اللاذقية، بينما لم يكترث بالتاريخ الكسرواني من يمكن عدُّهم مؤرخين من بين العلويين السوريين. وغاب هذا الاهتمام تمامًا عن أكبر مؤرخ علوي يمتلك معرفة علمية أكاديمية تاريخية منظمة في كتابة التاريخ هو أسعد علي، لا بسبب الكوابح البعثية السياسية عن الحديث في شأن التواريخ الطائفية عمومًا، وتاريخ

(249) لمزيد من التفصيل في ذلك، قارن مع: أحمد نهاد السياف، شعاع قبل الفجر: مذكرات أحمد نهاد السياف، تقديم وتحقيق محمد جمال باروت (بيروت: المؤلف، 2005).

العلويين خصوصًا، التي كانت تحول دون تقديم النصيرية كطائفة، بل كجماعة مندرجة في تاريخ راديكالي اجتماعي أو تغييري اندماجي، وعلى نحو أوضح، في تاريخ أيديولوجي - سياسي قومي أيديولوجيًا، بل غابت عن أسعد علي لأنه اهتم بالجانب الروحي لنظرية معرفة الله العلوية، واضطر في هذا السياق إلى الغوص في التاريخ السياسي لهذا الجانب، لكن من أجل تفنيد «أساطيره» العلوية في ميراث التاريخ الشفوي المتناقل عبر الصدور، وهو ما نمذجته كتبه عن المكزون السنجاري والمنتجب العاني.

أخذ المؤرخون العلويون السوريون يهتمون بالتاريخ النصيري الكسرواني، لكن ليس من زاوية موقع هذا التاريخ في التاريخ البشري للعلويين في الجبل، بل من زاوية الرد على فتوى ابن تيمية بخصوص النصيرية، التي نشرتها التيارات المتطرفة في جماعة الإخوان المسلمين خلال المواجهة اليائسة مع السلطة (1976-1982)، وانتهت بكارثة مدينة حماه (1982) ونكبتها. لكن الرد على هذه الفتوى قادهم إلى التملي في السياق الكسرواني التاريخي لفتوى ابن تيمية. ولم يعكس هذا الاهتمام نوعًا من سياسة رسمية، بل عكس نوعًا من التفكير في المصير التاريخي للطائفة في حالة الملمّات؛ إذ كانوا جميعًا علويين تاريخًا واعتقادًا وتركزًا حول الهوية الطائفية، لكنهم لم يكونوا موالين للنظام بالضرورة، فكان بعضهم معارضًا للنظام ويقيم في المنفى، كما كانوا هامشيين ونقديين جدًا على مستوى العلاقة بالنظام، لكنهم كانوا يستبصرون المخاطر على الطائفة في سياق مرحلة نهضتها وصعودها خلال الحقبة البعثية، وحدوث بلبلات طائفية خطِرة ناتجة من ذلك.

اقتصر بعض المؤرخين العلويين المتبحرين في الوثائق وتاريخ الجبل، مثل هاشم عثمان في كتابه **تاريخ الشيعة في ساحل بلاد الشام الشمالي** (1994)، على إيراد فقرة أبي الفداء عن «النصيريين والظنينين» في كسروان، ذاهبًا إلى أن فتوى ابن تيمية كانت وراء المذبحة الرهيبة لهم في الحملة الثالثة[250]. ويبدو أن

---

(250) هاشم عثمان، تاريخ العلويين: وقائع وأحداث (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997)، ص 36.

عثمان حاول أن يكون في ذلك مؤرخًا وليس علويًا يكتب التاريخ؛ إذ حرص على هذه المسافات بينما قلصها في حالات أخرى. غير أن محمد هواش توقف عند التاريخ النصيري الكسرواني من زاوية دوره في التشكيل البشري العشائري لجبل العلويين.

ينتمي هواش إلى عائلة هواش الموالية تاريخيًا للكتلة الوطنية، وتنحدر، وفق مفهوم النسب لديه، من صلب الأمير المكزون السنجاري (583-638هـ/ 1187-1240م)، ومن سلالة متصرف الجبل إسماعيل خير بك (1825-1858) في خمسينيات القرن التاسع عشر. وهو صاحب الكتابين **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (1997) و**تكوّن جمهورية**، اللذين كتبهما بالاعتماد على ما فهمه من تبحره في الوثائق الفرنسية وفي تاريخ العلويين.

رأى هواش أن الدروز شكلوا الهدف الرئيس للحملة الثالثة، لكن الحملة شملت النصيريين الكثر الذين كانوا في منطقة كسروان، بوصفهم «مرتدين أسوة بالدروز»، فهاجروا «في اتجاه جبل العلويين»، أي إلى جبل العلويين[251]. وانضم قسم منهم، وفق تقديره، إلى العشائر النصيرية المجتمعة في القسم الجنوبي من جبل النصيرية، التي ستحمل لاحقًا اسم عشيرة الخياطين[252]. وكانت استعادة هواش التاريخ الكسرواني محدودة بالعلاقة بين نتائج حملة كسروان والتطور البشري النصيري في الجبل، وعلى وجه الدقة من زاوية تحديد الهجرة الخامسة إلى جبل العلويين بعد حملات كسروان وإجلاء أهلها عنها. وليس لدى هواش أي جديد فعليًا في هذه المعالجة باستثناء «اجتهاده» في تقرير انضمام النصيريين الكسروانيين الفارّين من كسروان أو الذين جرى إجلاؤهم عنها إلى العشائر العلوية الخياطية.

من السهل جدًا تحديد مراجع هواش التي لم يذكرها؛ فهي مستندة إلى كتاب الباحث الاقتصادي الدمشقي ومحافظ اللاذقية في عام 1946 منير الشريف من

(251) انظر: محمد هواش، **عن العلويين ودولتهم المستقلة** (الدار البيضاء: الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، 1997)، ص 40.

(252) هواش، ص93، قارن بمعلومة مطابقة لدى: آل معروف، ج 1، ص 35.

هم العلويون؟ وأين هم؟ في تحديده الهجرات النصيرية الكبرى الخمس إلى الجبل؛ إذ يحدد الشريف الهجرة الخامسة إلى جبل العلويين بأنها نتجت من الحملة الكسروانية الثالثة، ويستند بدوره إلى تاريخ الدبس في حادثة «المغارة» التي لجأ إليها الكسروانيون، فأغلقها النائب المملوكي عليهم وخنقهم فيها، وإلى عيسى إسكندر المعلوف (1876-1956) في **دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف**، في أن الناجين من الحملة «رحلوا إلى الشمال، أي إلى جهات اللاذقية وأنطاكية، واعتصموا بجبالهم»[253]. لكن المعلوف يشير، من دون قرينة تاريخية، إلى أن الهجرة هذه حدثت في القرن الخامس عشر، «وانحصروا في جبالهم، وبقي القليل منهم في لبنان»[254]. ويصف الشريف مذهبية الكسروانيين تارة بـ «الشيعة والدروز»، وتارة بـ «الشيعة»، ويقصد بها «الطوائف الشيعية» في كسروان[255].

انفرد إميل آل معروف عن سائر المحاولات التاريخية وشبه التاريخية «العلوية»، وهي محدودة جدًا في مجملها، بالتوسع نسبيًا، انطلاقًا من بؤرة نظر سردية متركزة نصيريًا (علويًا) على موقع النصيرية في الجغرافيا الجماعاتية المذهبية الكسروانية في زمن الحملات، في سياق تاريخه للعلويين. ووفق ما يذكره، فإنه كتب تاريخه وهو معتقل في نحو أواخر عام 2012 في سجن أميون بلبنان، بفضل عدم ممانعة إدارة السجن لذلك، وتمكنه من العودة إلى المصادر بالمساعدة، ولا سيما مساعدة شيوخ جبل محسن[256]. ويرى تاريخه، من حيث الحجم، أضخم تاريخ للعلويين بعد تاريخ الشيخ يوسف الحرفوش، غير أنه في مفاصل أساسية منه، كما في مفصل توقفه عند شخصية الأمير حسن بن المكزون السنجاري وتاريخه، يماثل، بنيويًا، تواريخ المارونية، من ناحية اعتماده على تاريخ

---

(253) الشريف، ص 122، والواقع أن هذه الطبعة هي الطبعة الثانية الصادرة في عام 1958، لكن الناشر ذكر أنها الطبعة الأولى الصادرة في عام 1946. قارن مع: عيسى إسكندر المعلوف، **دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف**، تقديم وتحقيق عقبة زيدان، 2 ج، ط 3 (دمشق: دار حوران، 2002)، ج 1، ص 203-204، ومع: الدبس، ص 191.

(254) المعلوف، ج 1، ص 203.

(255) الشريف، ص 71 و104.

(256) آل معروف، ج 3، ص 607.

خيالي متوهَّم للأمير، وينطلق من هذا التاريخ «الموهوم» في البحث عن السنجاري في التاريخ. ويتمثّل ذلك في انطلاقه مما ينسبه إلى المطران يوسف الدبس عن تاريخ السنجاري. وتتمثّل البارقة التي يعتمدها، لكنها هنا من نوع البارقة السمعية الخيالية الصرف، بكونها مبنية على خبر سماعي لأحد مشايخ العلويين؛ فهو أقسم أنه قرأ هذه السيرة في كتاب الدبس، لكن بعد تحري أسعد علي - أهم باحث في المكزون بعد أدونيس وعلي أحمد حسن - تبين أن هذه البارقة السمعية لا أصل لها في كتاب الدبس، ولا في أي أثر من آثاره، لأن مخطوطة الدبس «المزعومة» تحت عنوان **الموجز عن تاريخ العرب** أو **مختصر تاريخ العرب** لا وجود، ولا أصل لها[257]، فشأنها شأن أخبار ابن القلاعي «الخيالية» التي استند إليها الدويهي مثلًا ومن تبعه من مؤرخين موارنة وغيرهم.

على الرغم من أن تاريخ آل معروف للعلويين ولكسروان يعج بـ «النقائص» والمغالطات الكثيرة والخطِرة، من منظور إيستوريوغرافي محدد للنقد الداخلي للمعلومات التاريخية، شأن التواريخ اللبنانية الحديثة المتمثلة لطوائفها، فإنه يُعَدّ أول محاولة شاملة لكتابة تاريخ العلويين بعد تاريخ غالب الطويل، ويتسم بقيمة علمية نسبية إضافية هي استناده إلى المخطوطات الداخلية النصيرية غير المعروفة إلا على نحو محدود جدًا، ونشره بعضها، واجتهاده في وضع تاريخها الزمني عبر مقارنة بينها وبين التاريخ العام.

يتمثل آل معروف طائفته تمثُّلَ التواريخ الجماعاتية الطائفية، لكن بطريقة إشكالية، ويشير منذ البداية إلى أن «تسارع الكثير من المؤرخين المحدثين إلى نسبة الكسروانيين إلى ملّته» أضاع «ملة الكسروانيين الحقيقية بتنازع المؤرخين للأهواء»[258]، فيقرر أخيرًا، في ضوء استناده «الانتقائي» إلى المصادر التاريخية، ما هو معروف في كثير منها الوجود النصيري في كسروان، مستهدفًا «مناقشة حجم الوجود النصيري وأساسه»، نافيًا وجود الموارنة في كسروان. ورأى أن القول

(257) أسعد أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، 2 ج (بيروت: دار الرائد العربي، 1972)، ص 471-472.

(258) المرجع نفسه، ج 2، ص 232.

بالوجود الماروني «غير مقبول لأن الإشارة من جميع المراجع الإسلامية تدل على كونهم فِرقًا ذات أصول إسلامية»[259].

يرى إميل آل معروف في تفسير تاريخ الوجود النصيري ما يختلف عن رؤية تدمري، أن «من الثابت» أن الوجود النصيري في كسروان يعود إلى تهجير الجنادلة لهم من وادي التيم، فاتجهوا إلى جانب منطقة الحولة والمناصف جنوبًا، وباتجاه كسروان شمالًا. ومنذ ذلك التاريخ «بدأ النصيريون يؤسسون لوجودهم في كسروان»[260]. وبذلك يكون قسم من نصيريي وادي التيم قد أخذ في الهجرة إلى كسروان منذ القرن السادس الهجري (ابن الأثير، حوادث 576هـ)، وأن الضحاك بن قيس الجندلي، حاكم وادي التيم، كان يؤم جماعة من «النصيرية والدرزية والمجوس». ويعلق آل معروف على ذلك بأن «أشعارًا كثيرة لدى النصيرية تشير إلى أن المقصود بالمجوس هم الإسماعيلية، لا سيما عند التحدث عن الإسماعيلية في قلعة القدموس»[261].

كما أنه يرى أن الجرديين هم النصيريون، بينما كان تاريخ الدبس يرى أنهم الدروز، وأن «الظنينين» في تاريخ أبي الفداء وابن الوردي هم دروز يتبعون مذهب سكين المنشق عن الدروز، ويرجح أن وصف «التيامنة» يحتمل مذهبيًا «السكينية» الحلولية[262]. أما أهل الضنية، فيشكك في نصيريتهم، وفي حال كونهم نصيريين؛ فهُم - كما يرى - «حلوليون أهل بدع»[263]، لكنه يترك هذا الاحتمال في مقطع آخر، فيرى أن «منطقة الضنيّة كانت درزية دهرية (سكينية)، ولم تكن أبدًا نصيرية»[264]. ويضع آل معروف احتمالًا كبيرًا في أن ما تعرف بالتيمية (نسبة إلى وادي التيم) «ليس من الضرورة أن يكون المقصود بها المذهب الدرزي التوحيدي، بل من المحتمل أن يكون المقصود بها المذهب السكيني، كما أن

(259) المرجع نفسه، ج 2، ص 239.
(260) المرجع نفسه، ج 2، ص 232.
(261) المرجع نفسه، ج 2، ص 234.
(262) المرجع نفسه، ج 2، ص 235-236.
(263) المرجع نفسه، ج 2، ص 239.
(264) المرجع نفسه، ج 2، ص 246.

المقصود بها الفِرق النصيرية الحلولية التي ملأت الآفاق»[265]، فيهدم تاريخ تدمري حول الظنينية، وليس تاريخ آل معروف في هذه النقطة بأقل قيمة من تاريخ تدمري المؤرخ المحترف، من حيث قيام كليهما على الظن والتخمين. وبهذا يضع احتمال المذهبية السكينية لأهل الضنية، وكأنه يرد في ذلك على تاريخ تدمري في كونهم نصيريين ظنينين. لكن آل معروف يتجاهل في تطرقه إلى الفِرق الحلولية التي «ملأت الآفاق» أن النصيريين الأرثوذكسيين، أي الأمناء لرؤية الخصيبي، تمكنوا بحلول أواخر القرن الثالث عشر الميلادي من تطويق مقالة «الثمانية» الحلولية، بعد جدل عاصف بينهم بشأن إشكالية العلاقة أو المشاكلة بين المعنى والصورة، بينما يصح قوله بهيمنة الحلولية على القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر. وعلى كل حال، ليس هذا مدار البحث؛ فهو يتعلق بمبحث مؤرخ الأفكار والأديان، وإن كنا سنضطر إلى أداء دوره بقدر مضبوط.

يتعرض آل معروف لتاريخ الحملات الكسروانية، فينفي بصورة قاطعة اعتداء الكسروانيين على الجنود المماليك المنكسرين في عام 699هـ بعد معركة حمص، من منطلق أن المعركة وقعت في حمص، و«أن الطريق السالك من طريق حمص وباتجاه دمشق لا يمكن أن يمر بكسروان في أي حال من الأحوال»[266]، لكن لم يقل أحد من المؤرخين إن الجنود الفارّين مرّوا بكسروان، بل نزل أهل كسروان عليهم في مناطق البقاع في طريقهم إلى القاهرة عبر الساحل، وفي ما عدا هذا التدخل، فإنه يسرد، على نحو إخباري، جوانب تتعلق بتاريخ الحملات كما وردت لدى المؤرخين، من دون أي دلالة أو ارتباط بما يطرحه. ومن الواضح هنا أنه يريد القول إن اعتداء الكسروانيين على الجنود هو محض افتراء، وهو شيء غير صحيح، حتى في ضوء الروايات التي يعرض أقوالها. وتعاني سردية آل معروف للحملات نقصًا كبيرًا في مواد المعلومات ومصادرها، لكن الشروخ والتعثرات المتعلقة بتاريخ الحملات هذه، تترافق مع تبحر آل معروف في التاريخ الذهني النصيري العلائقي مع المذاهب «الشقيقة» الأخرى، ومعرفة التطور النصيري نفسه في هذا السياق، من خلال معرفته المتبحرة بالمخطوطات النصيرية.

(265) المرجع نفسه، ج 2، ص 233.

(266) المرجع نفسه، ج 2، ص 249.

انفرد أحمد علي حسن وحامد حسن في كتابهما **المسلمون العلويون في لبنان.. واسأل التاريخ** (1989) بمحاولة كتابة تاريخ علوي لكسروان زمن الحملات، بانيين الكتاب أساسًا على الرد على الفقرات التي خصّ بها تدمري النصيرية في كسروان في كتابه **تاريخ طرابلس**. وهما يُعتبران شيخين، غير أن أولهما اشتغل بمسائل تاريخ العلويين، وبعض المناطق في جبل العلويين بسورية، واشتهر ثانيهما بتبحره في دراسة إنتاج الشخصيات الروحية العلوية المرجعية، ومن أهم من تبحر فيهم المكزون السنجاري بمعرفة فكرية تاريخية منظمة. وفي سياق هذا التبحر، كان لديه جانب المؤرخ الذي تميز بقدر ملحوظ من استخدام منهجية النقد الداخلي للمعلومات التاريخية ذات الصلة، من دون أن يكون قد عرفها مسبقًا، بالضرورة، على نحو منهجي[267]. يتمتع الشيخ أحمد علي حسن بأهمية في كتابة التاريخ المحلي للعلويين في منظر الكتابة التاريخية، لكن حامد حسن، الشاعر السوري الكلاسيكي الجديد والمثقف المشبع بتاريخ الأفكار، يتمتع في هذا التاريخ بأهمية استراتيجية؛ فبه يرتبط الإخراج الحقيقي للمكزون السنجاري من الإطار النصيري الداخلي السري إلى العلن، عبر كتابه **المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة** (1970). ومعه تتوضح الأسئلة النقدية النصيرية الأولى، وأهمها من ناحية التأثير تلك المتعلقة بتاريخ المكزون، وإعادة النظر في أسطورته، وفي سياقها إعادة النظر في تاريخ العلويين، بالنظر إلى أن التمحور الأساس العلوي المستمر حتى اليوم لا يزال قائمًا حول المكزون.

أردنا من النبذة السابقة بيان أهمية المؤلِّفين اللذين صدر عنهما الرد في الفضاء النصيري التاريخي الحديث. ولا يدخل تقويم مضمون السجال مع تدمري في مجال بحثنا إلا من زاوية إيستوريوغرافية بحتة. فالمؤلفان اهتما، في سياق السجال مع تدمري، بإثبات وجود العلويين في لبنان «بشتى مناطقه ما عدا بيروت»، وأبرزا، في هذا الإطار، الوجودَ البشري النصيري في كسروان، بوصف النصيرية

(267) حامد حسن، **المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة**، 4 ج (دمشق: منشورات دار الثقافة، 1970)، ج 1.

«من السكان الأصليين، وليسوا من الطارئين» على طرابلس وكسروانها[268]. وبَنَيَا استنتاجات تشير إلى «أقدمية النصيرية قبل الدروز» في مناطق الضنيّة، تحمل ردًّا على تاريخ مكارم الدرزي، وصولًا إلى بناء خلاصة تتمثّل في أن النصيرية كانوا يشكلون معظم المناطق التي استهدفتها الحملة الثالثة. وقدّما في هذا السياق نقدًا أيديولوجيًا «قاسيًا» للمؤرخ السوري محمد كرد علي، بسبب عدم ذكره النصيرية بين من استهدفتهم الحملة، بل ذكر كرد علي أن ابن تيمية توسط ليوفق بين الأطراف المتنازعة، بينما تجاهل كرد علي، بحسب الباحثَين، فتوى ابن تيمية المدمرة. ونلمح هنا من الزاوية الإيستوريوغرافية خطأ معلوماتيًا في معلومات الباحثَين، من حيث تقريرهما أن كرد علي انفرد بذكر «حكاية مجيء ابن تيمية على رأس وفد من أجل الإصلاح»، ليبرر به تدمير ابن تيمية، وغفلا عن أن ذلك لم يكن من «اختراع» كرد علي، بل ورد في المدونات التاريخية في القرن الرابع عشر عند ابن كثير وغيره[269]، كما أنهما بنيا نفي تاريخ الدبس حول مارونية كسروان، وأن الموارنة لم يكونوا إلا قلة في زمن الحملات[270].

إن ما يحكم نقضهما تاريخ تدمري هو موقفه العدائي الأيديولوجي تجاه النصيرية، وتكتيكات النقض السجالية قامت على أساس ذلك، ومنها أنه يذكر «الشيعة الإمامية» من دون أن يسمّيهم مسلمين، بينما يستخدم جملة «المسلمين السنّة»[271]. كما أنهما لحظا أن التأويل منهج أخذ به كثير من العلماء المسلمين، بمن فيهم العلماء السنّة الأكثر تمسكًا بظاهر اللفظ، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي، وليس التأويل مما تفردت به طائفة مخصوصة[272]، وأن دعوى تدمري عدم وجود فروق بين السنّة والشيعة الإمامية سوى الفروق في الفروع الفقهية ليست إلا جهلًا. وطرح الباحثان على تدمري سؤالًا عن مدى الصدقية المعرفية في حديثه عن الشيعة (المحافظة) والشيعة (المتطرفة)، وأشارا إلى أنه لو رجع

(268) حسن وحسن، ص 30.
(269) المرجع نفسه، ص 35-36 و385.
(270) المرجع نفسه، ص 38.
(271) المرجع نفسه، ص 72.
(272) المرجع نفسه، ص 71.

«إلى مصادر الفقه عند الشيعة» لوجد فيها كم هو «الغلو المكبوت قبل أن تكون النصيرية، إذا كان الغلو - كما يقولون - هو حد جناياتها»[273].

ليست ملاحظاتهما التي تقع في سياق سجالي بينهما وبين تدمري، موضع اهتمامنا إلا من خلال جانب إيستوريوغرافي يتصل بتحكم التمثّل «السنّي» لدى تدمري بلغته في الكتابة التاريخية، ما يجعل لغته بوعي تترجم موقفه التمثلي السنّي بوعي أو بغير وعي من جهة، ويتصل من جهة أخرى باختراعه طائفة الظنية أو الظنينية، عبر تحويل اسم المكان المصحّف إلى اسم مذهب وجماعة طائفية، وتهوره في مسائل الفروق بين الشيعة والسنّة والنصيريين، وهو ما يندرج، كما تندرج التواريخ الطائفية اللبنانية لكسروان، في إطار بناء الطائفة المتخيلة في نظام لبنان الطائفي التحاصصي، وهي طائفة حديثة تدّعي طائفيتها المعاصرة تجذّرها في الأرض والتاريخ. وتسمح هذه النتيجة الأساس، بتخيلية التواريخ اللبنانية الحديثة لكسروان، بالانتقال إلى بحث حملات كسروان في ضوء مقاربة التاريخ الاجتماعي - السياسي، ولا سيما عبر استخدام أدوات - مفاهيم المتغيرات التي تتميز بقدراتها التفسيرية والتحليلية في تفكيك تلك التورايخ الطائفية المتخيلة، وإعادة إنسان كسروان من كائن مذهبي ديني طائفي إلى كائن تاريخي.

---

(273) المرجع نفسه، ص 73-74.

الفصل الثاني

حملات كسروان

يُقصد بكسروان والجرد اللذين استهدفتهما الحملات المملوكية (الكسروانية) بين أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلاديين من الناحية الجغرافية ما يشكّل كسروان والمتن في لبنان الحالي[1]. ويشار إلى سكانهما في المدونات التاريخية الكلاسيكية المتواقتة مع الحملات، أو التي أنتجت في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي باسم «الجرديين والكسروانيين» أو «الجبليين» أو «أهل الجبل» أو «أهل الجبل والجرد وكسروان» أو «الظنينية». ويبدو أن هذه المنطقة ظلت «خارج سطوة ملوك دمشق وحكامها؛ وفي الوقت نفسه، يبدو أنهم لم يدخلوا مباشرة تحت حكم الفرنجة»[2]. وجعلها الموقع الاستراتيجي - لارتباطه بالطرق الجبلية المؤدية إلى الداخل، أي إلى دمشق[3] - عرضةً - قبل طرد الصليبيين من سواحل بلاد الشام - لهجمات «المسلمين والفرنجة» في وقت واحد، بحسب تعبير لابن تيمية (661-728هـ/ 1263-1328م)؛ بل ويحصي ابن تيمية عدد هذه الهجمات بأنها «أكثر من عشرين مرةً»[4]، ولم ترجع هذه الهجمات عن الجبل «إلا بالخيبة والخسار»[5]، بحسب تعبيره، وقُتل من «المسلمين والإفرنج» في هذه الغزوات

---

(1) عصام كمال خليفة، ناحية جبل كسروان والجزدين (كسروان والمتن حاليًا): من خلال الإحصاء العثماني (1550م): الضرائب (بيروت: مؤسسة نوفل، 2008)، ص 14، قارن مع: كمال الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك، 1291-1516»، في: لبنان في تاريخه وتراثه، إشراف عادل إسماعيل (بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992)، ص 221.

(2) كمال الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، 634-1516م، ط 3 (بيروت: دار نوفل، 2012)، ص 139.

(3) المرجع نفسه، ص 154، وكمال الصليبي، بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصور والواقع، ترجمة عفيف الرزاز، ط 6 (بيروت: مؤسسة نوفل، 2013).

(4) عمر عبد السلام تدمري، تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ملحق (42)، ص 572.

(5) المرجع نفسه.

«من بقيت عظامهم عندهم في الديار»[6]. وفي إثر إجهاز المماليك على قوميسية طرابلس في عام 690هـ/ 1291م، وطردهم الصليبيين نهائيًا من سواحل بلاد الشام إلى قبرص، ظلت منطقة كسروان الجبلية الوعرة المنطقة الوحيدة المتمنعة عن الخضوع لسيطرتهم المباشرة. ومن هنا ظهر مع طرد الصليبيين من سواحل بلاد الشام ما يمكن وصفه بـ «قضية كسروان» في السياسة المملوكية، بوصفها «قضية» استراتيجية - سياسية مركزية، أو «حتمية» لضرورات الأمن المملوكي، وفق لاوست[7].

إن هذه القضية لا تتعلق ببسط السيطرة المملوكية على هذه المنطقة «الممتنعة» فحسب، بل تتعلق - مع ذلك - بمواجهة احتمال المخاطر والغارات الصليبية، وباستغلال موقع كسروان المطل «على الطريق الساحلية الممتدة إلى الشمال من بيروت»[8]، لتهديد دمشق. وبرزت السيطرة المباشرة عليها كـ «سبب» أو كـ «قوة محرّكة» بلغة فرنان بروديل (1902-1985)[9]، أو ما يسمّى - بحسب لغة المتغيّرات في العلوم الاجتماعية - متغيّرًا مستقلًا (Variable indépendante) يحكم سائر المتغيّرات التابعة (Variables dépendantes)، بينما ركز المؤرخون اللبنانيون على دور المتغير التابع المذهبي - الأيديولوجي في تفسير «امتناع» الكسروانيين عن الخضوع للمماليك، فيرى أحمد حطيط أن هذا التجمع لم يجد مصلحة له في الانخراط في أيٍّ من المحاور المتصارعة على أرض الشام[10]، بينما يشير كمال الصليبي إلى ضعف حماسة الفئات الشيعية المختلفة في تلبية دعوة الجهاد تحت راية المماليك وفقهائهم السنّة، فظلّ «الجهاد» - بحسب تعبيره - ضدّ الصليبيين سياسة سنّية[11].

---

(6) المرجع نفسه.

(7) Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1965), p. 256.

(8) الصليبي، بيت بمنازل كثيرة، ص 29.

(9) عن مفهوم القوة المحركة والعلاقة بين الأسباب والنتائج في التاريخ، قارن مع: فرنان بروديل، هوية فرنسا، المجلد الثاني: الناس والأشياء، ترجمة بشير السباعي، 2 مج، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، مج 2، ج 1، ص 8.

(10) أحمد حطيط، قضايا من تاريخ المماليك السياسي والحضاري (648-923هـ/ 1250-1517م) (بيروت: دار الفرات، 2003)، ص 161.

(11) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ط 10 (بيروت: دار النهار، 2008)، ص 17.

تعرضت كسروان خلال ثلاثة عشر عامًا (691-705هـ/ 1292-1305م) - وهي أعوام التحول التاريخي في بلاد الشام من الصليبية إلى المملوكية وغزو التتار للشام مرتين، الأولى في عام 686هـ/ 1287م، والثانية في عام 699هـ/ 1300م) - لثلاث حملات مملوكية كبيرة في الأعوام 691هـ/ 1292م و699هـ/ 1300م و705هـ/ 1305م، وإن كان بعض المصادر الثانوية المتأخرة يزعم - في ضوء التاريخ الماروني «الخيالي» لابن القلاعي والتواريخ المارونية المتأخرة مثل تاريخ الدويهي، وفي العصر الحاضر تاريخ يوسف الدبس الذي يعيد تأويل ابن القلاعي - غير ذلك، فيجعلها أربع حملات[12]، أكبرها وأعنفها وأطولها وأمضاها تأثيرًا في زمنها، الحملة المملوكية الثالثة التي حدثت في عام 705هـ/ 1305م.

أولًا: الحملة الكسروانية الأولى التي لم تحدث

شغّل مشروعَ الحملة مجرياتُ الصراع المملوكي الداخلي في عام 678هـ/ 1279م ونتائجه على منصب السلطنة بين السلطان قلاوون الألفي الذي اعتلى المنصب في عام 678هـ/ 1279م حتى وفاته في عام 688هـ/ 1290م، وتلقب بـ «المنصور»، ونائب السلطنة في الشام الأمير سنقر الأشقر الذي تسلطن فيها تحت اسم «الملك الكامل»، ليحدث الصراع بين السلطانين؛ إذ هُزمت قوات الأشقر، ليتمترس هذا الأخير في منطقة جبلية ساحلية واسعة، تتميز مذهبيًّا بهيمنة الجماعات الشيعية، وتشمل صهيون وبرزية وبلاطنس والشعرا وبكاس وعكار وشيزر وأفامية، فأصبحت هذه المواطن لسنقر الأشقر بحسب تعبير أبي الفداء (672-732هـ/ 1273-1331م)[13]، بينما تمترس حليفه الأمير عز الدين أزدمر في جبل الجرديين ذي التركيبة الجماعاتية الشيعية أو الإسلامية غير السنيّة في كسروان؛ حيث حماه أهل الجبل - على وفق وصف اليونيني

---

(12) حطيط، ص 150.

(13) عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمد زينهم عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 21-22.

(640-726هـ/ 1242-1326م) - وشكلوا قوامًا ملحوظًا في قواته. وسار معه هؤلاء الجبليون إلى قلعة شيزر، إلى أن تحقق الصلح بين الأشقر والسلطان قلاوون في جمادى الآخرة 679هـ = أيلول/ سبتمبر 1280م لدفع التتار الذين توجهوا إلى بلاد الشام في حملة جديدة[14].

اعتمد السلطان قلاوون خلال فترة السلام بينه وبين الأشقر على الجبليين - وهم ليسوا من أهل السنّة - في العمليات الخاصة، لتعميق الصراع الصليبي الداخلي بين بوهموند أمير طرابلس وشيركي أمير جبيل؛ فشكل قوة من الجبليين لدعم أمير جبيل ضد أمير طرابلس، على أساس مناصفة طرابلس بينهما[15]. غير أن أمير طرابلس أحبط عملية شيركي، وأسر الجبليين إلى أن تمكن السلطان قلاوون من تحريرهم من سجن مرقية[16]. لكن برزت - خلال هذا الصراع في مواجهة الصليبيين - شكوك السلطان قلاوون في ولاء الأمراء التنوخيين للمماليك، بسبب ما تسرب من اتفاقات سرية تقضي بعدم الاعتداء كانوا قد عقدوها مع همفري دو مونفور، أمير بيروت الصليبي، ووضعِهم قدَمًا مع الصليبيين وقدَمًا أخرى مع المماليك. وبهذا استمرت التراشقات بين الأمراء التنوخيين والمماليك حول صدقية التنوخيين في ولائهم حتى 28 صفر 682هـ = 27 أيار/ مايو 1283م[17]. وعلى الرغم من نفي ابن يحيى صحة شكوك قلاوون في التنوخيين، واتهامه

---

(14) قارن مع: أبو يعلى حمزة بن أسد بن القلانسي، تاريخ دمشق: من القرن الرابع حتى القرن السابع الهجري، من القرن العاشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي: تكملة تاريخ دمشق لسبط ابن الجوزي واليونيني من ذيل مرآة الزمان لليونيني، تحقيق وتقديم سهيل زكار، 2 ج (دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2007)، ج 2، ص 1246-1251 و1262-1263.

(15) شكّل السلطان قلاوون - على وفق ما يورده اليونيني - مجموعة من الجبليين لدعم شيركي صاحب جبيل الصليبي في مواجهة أمير طرابلس الصليبي أيضًا، على أساس مناصفة طرابلس بينه وبين شيركي. واتفق صاحب جبيل مع السلطان قلاوون على مناصفة طرابلس بينهما بعد التخلص من صاحبها، فطلب من قلاوون «أن يعتضد بجماعة من المسلمين الجبليين لقربهم منه، فسمح لهم النواب بذلك، وترددوا إليه، وأخذوا خلعه»، انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 1298.

(16) المرجع نفسه، ص 1299 و1319.

(17) للتوسع في معرفة التفصيلات؛ قارن مع: صالح بن الحسين بن صالح بن يحيى، تاريخ بيروت (بيروت: دار الحديث، 1990)، ص 41-42، وسامي نسيب مكارم، لبنان في عهد الأمراء التنوخيين، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2010)، ص 102-105.

الأرسلانيين بأنهم هم من لفّق التهم لخصومهم التنوخيين، فإن لشكوك قلاوون ما يؤيدها؛ إذ وضع التنوخيون - في سابقة قريبة - قدمًا لهم مع هولاكو، وقدمًا أخرى مع المماليك، مترقّبين ما تؤول إليه الحرب[18]. كما كان لشكوك قلاوون في الأمراء البحتريين سابقة أخرى؛ إذ كانوا موطن ريب وتهمة، اعتقلهم بسببها السلطان بيبرس بضع سنين، حتى أفرج عنهم ابنه الملك السعيد بركة[19].

في إثر صدّ التتار، تجدّد الصراع الداخلي بين السلطان قلاوون والأمير سنقر الأشقر، وتمكن السلطان من حسم الصراع بتجريد الأشقر من إقطاعاته، والزجّ به في السجن، لينادي في جمادى الأولى 686هـ = حزيران/ يونيو 1287م بالحملة ضد «كسروان والجرد»، فكلف نائب طرابلس الأمير سنقر المنصوري باستباحتها، واستُدعي الأمراء البحتريون ليشاركوه فيها، وأُعلِنَ «أن من سبى امرأة منهم كانت له جارية، أو صبيًا كان له مملوكًا، ومن أحضر منهم رأسًا فله دينار»، لكن هذه الحملة لم تحدث[20]، وربما تردّد الأمراء التنوخيون في المشاركة فيها أو حاولوا التملّص منها، أو صرف المماليك أنفسُهم النظر عنها في سياق احتدام الصراع الصليبي - الصليبي في طرابلس[21]، ما جعل من طرابلس ثمرة يانعة أمام قلاوون لقطفها والإجهاز عليها.

في هذا السياق المعقد الخليط بين متغيرات أيديولوجية وسياسية واقتصادية - تجارية متداخلة، حرص السلطان قلاوون - قبيل شهور من استيلائه على طرابلس - على إنجاز ما لم ينجزه في مشروع الحملة، وهو السيطرة

(18) ابن يحيى، ص 33-34.

(19) المرجع نفسه، ص 38-44.

(20) المرجع نفسه، ص 34-35.

(21) غدا السلطان قلاوون مشاركًا أساسيًا في هذا الانقسام الصليبيّ الحادّ، ولا سيّما بعد وفاة بوهموند السابع في عام 686هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1287م، وقيام برتلميو، أمير جبيل ورئيس «القومون» المتطلع إلى كونتية طرابلس، مدعومًا من التجار البنادقة والبيازنة المتنافسين مع الجنويّة، بدعوة السلطان قلاوون إلى التدخل للحيلولة دون تنفيذ الاتفاق التجاري الجنويّ مع ملك أرمينية، على أساس أنه ستعني سيطرة جنوة على شرق البحر المتوسط، وسيضع تجارة الإسكندرية تحت رحمتها. انظر: تدمري، ج 1، ص 416-417، وستيفن رانسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، 3 ج، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ج 3، ق 1، ص 683-685.

المملوكية على كسروان التي اندمجت فيها قضية أخرى، هي السيطرة على إمارة الغرب المشكوك في ولائها، حيث يمتلك قلاوون السيطرة على الجبل والساحل لإحكام الطوق على الصليبيين. ووفق ما ينقله ابن يحيى عن تاريخ أبي الهيجاء في حوادث عام 686هـ/ 1288م، فإن «أمراء الجبال» رضخوا لاستدعاء قلاوون لهم، فجرّدهم من «أملاكهم وإقطاعاتهم»، بينما تمنّع أمراء الغرب عن مقابلته، «فأخرج أملاكهم وإقطاعاتهم» عنها، وألحقها بعد فتح طرابلس وتدميرها وسبيها في ربيع الآخر 688هـ = أيار/ مايو 1289م بجند الحلقة[22]، ليبدأ تاريخ جديد، هو تاريخ التحول من الصليبية إلى المملوكية، ويبدأ معها تاريخ جديد لكسروان هو تاريخ الحملات لإخضاعها للسيطرة المملوكية المباشرة، والحيلولة دون أيّ تغلغلٍ صليبي محتمل.

ثانيًا: الحملة الأولى الفعلية وانكسارها
حملة بيدرا (1292م)

في عام 690هـ/ 1291م، أكمل السلطان الأشرف خليل بن قلاوون (689-693هـ/ 1289-1293م) الذي تولى السلطنة خلفًا لوالده قلاوون في 7 ذي القعدة 698هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1290م، خطّة والده في اقتلاع الصليبيين من آخر معاقلهم في الشام، وطردهم إلى جزيرة قبرص، فغدا الساحل السوري مملوكيًا بعد نحو قرنين ونيف من سيطرة الصليبيين عليه. وبذلك بدأ تاريخ جديد في الشام عمومًا، وفي سواحل الشام خصوصًا، هو تاريخ التحول الكبير من الصليبية إلى المملوكية. لكن برزت معه مشكلة جبل كسروان، من حيث إنه يشكّل بامتناعه عن السيطرة المملوكية المباشرة عليه خاصرةً جبليةً «رخوةً» سياسيًا في حماية الشام من غارات قبرص بعد طرد الصليبيين.

1- وضع كسروان تحت الرقابة المشدّدة

حكم وضع كسروان الاستراتيجي «الرخو» سياسةَ الأشرف تجاهه، فوضعه تحت سياسة الرقابة المباشرة لنائب دمشق الأمير علم الدين الشجاعي، وأرسل

(22) ابن يحيى، ص 45.

إليه قوة عسكرية في عام 691هـ/1291م، «بسبب ممالأتهم [الكسروانيين] للفرنج قديمًا على المسلمين»[23]. وكان الأمير سنقر الأشقر الذي كان قد أُفرج عنه - وكان يعرف الكسروانيين بحكم تحالفهم السابق معه إبان صراعه مع السلطان قلاوون - من أبرز قادة هذه القوة[24].

كان من أول أعمال الشجاعي بعد توليته نيابة السلطنة في الشام - كما يسرد اليونيني المعاصر للحوادث - أنه «استحضر مقدمي الجرديين والكسروانيين، فلما حضروا بين يديه أخذ سلاحهم ودركهم خفر بلادهم، فلما التزموا بذلك، أعاد عليهم سلاحهم وخلع على أعيانهم، وأخذ منهم رهائن جعلوا في أطواق الحديد»[25]. اتّبع الشجاعي في كسروان كما في سائر نيابة الشام إجراءات متشددة دينيًا في الظاهر مسّت لباس المرأة وخروجها مع الرجال إلى المقابر وبعض العادات الاجتماعية الأخرى[26]. تُفهَم هذه الإجراءات وأشباهها في السوسيولوجيا - في كل زمان ومكان - أنها في الغالب جزء من دينامية المراقبة الاجتماعية، بهدف التحكم. لكنها تبدو هنا، في هذه الحقبة المملوكية، أشدّ وضوحًا. إذًا، لم تكن هذه الإجراءات المتشددة ظاهريًا تهدف إلى تطبيق الشريعة، أو إلى الأسلمة، بقدر ما كانت في العمق وسيلةً لإحكام الرقابة على الكسروانيين وضبطهم في ظلّ ضعف الثقة السياسية بهم. ويسمح تاريخ الحملة بالقول إنها كانت جزءًا من تحضيرات الأشرف للسيطرة على كسروان.

بات السلطان جاهزًا للحملة على كسروان بعد أن أمّن منطقة غرب بيروت

(23) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 7، ج 13، ص 327.

(24) المرجع نفسه.

(25) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1374.

(26) حطم الشجاعي تمثالين رخاميين في بعلبك لأنهما من الأوثان، وكان المسلمون قد حافظوا عليهما، وفرض «أن لا تخرج امرأة وعليها عمامة، بل مقنّعة العادة القديمة، ولا تلبس النساء صباغات بل خفاف نسائية، ولا يخرجن إلى المقابر، ولا يركبن مع الرجال ولا يتحدثن، وأن لا يشرب أحد الخمر، ولا يأكل الحشيشة، وتوعد على ذلك بأليم العقوبة»، انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 1374-1376.

وثغرها، بإعادة الاعتبار إلى الأمراء التنوخيين الذين نزع عنهم السلاطين الذين سبقوه منذ عهد بيبرس السلطةَ المحلية، فأعاد إليهم «إقطاعهم عن الحلقة الطرابلسية، وجعلوها على درك بيروت»[27]، بعد أن كان السلطان قلاوون قد صادرها، وأقطعها لجند الحلقة بطرابلس[28]. وفي هذا السياق، أدمج السلطان الأشرف - وفق ما يشير إليه ابن يحيى - أميرين تنوخيين في الخدمة في الحلقة الشامية، بوصفهما «مستجدين في الخدمة»[29]. وأمّن بذلك - وفق تحليل كمال الصليبي - جانبهم عند فتحه مدنَ الساحل[30]. ويبدو أنه كرّس الشقاق السابق الذي انكشف في سبعينيات القرن الثالث عشر[31] بين الأمراء التنوخيين المنضمين إلى «الحلقات الملوكية» من جهة وأقربائهم من «أمراء الجبال» الممتنعين على السيطرة المملوكية من جهة أخرى، بعد أن كان الأمراء التنوخيون - وفق ما يورده اليونيني - نافذين في الجبليين لكونهم أقرباء لهم وأن الجبليين يصغون لهم[32].

---

(27) ابن يحيى، ص 45.

(28) مكارم، ص 107.

(29) ابن يحيى، ص 51، وطنوس بن يوسف الشدياق، أخبار الأعيان في جبل لبنان، وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني، إشراف نظير عبود، تحقيق مارون رعد، فهرسة الياس حنا، 2 ج (بيروت: دار نظير عبود، 1993)، ج 2، ص 31.

(30) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 140.

(31) حاول الأرسلانيون، وفق المصادر والدراسات الدرزية الحديثة المستندة إلى ابن يحيى، إيغار صدر المماليك على الأمراء التنوخيين الثلاثة، واتهامهم بالتآمر مع بوهموند السادس؛ فاعتقل بيبرس الأمراء الثلاثة، ولم يُفرَج عنهم بعد أن أمضوا في السجن ما بين سبع إلى تسع سنوات، إلا في عهد ابنه الملك السعيد بن بركة. ومع ذلك، تعرضت منطقة الغرب في صفر 677هـ = أيار/ مايو أو حزيران/ يونيو 1278م لحملة عسكرية قوية من نائب دمشق مدعومًا بعشائر بعلبك والبقاعين، بدعوى الانتقام لاغتيال قطب الدين السعدي، وأعملت الحملة القتل والسلب والإحراق والتدمير بمنطقة الغرب لمدة سبعة أيام. للتفصيلات، قارن مع: مكارم، ص 94-102. ويستند مكارم في ذلك إلى: ابن يحيى، ص 43-44.

(32) يكتب اليونيني في ترجمته لسليمان بن الخضر بن بحتر شهاب الدين أن «والده الأمير سعد الدين خضر [كان] من الأمراء الجبليين»، وأن هولاكو اعتقله، لكنه أفرج عنه لما أسدي إليه من نصيحة بأن «له صورة في بعلبك وبلادها، وربما يحصل به مقصود من تسليم القلعة، واستنزال من في الجبال فإنهم أقاربه ويصغون إليه، فخلع عليه، وسيّره إلى بعلبك»، انظر: ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1160. ووفق اليونيني، يصف عيسى بن موفق بن المزهر مبارك سيف الدين التنوخي بأنه «كان من أعيان الأمراء الجبليين»، انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 1161.

ويقصد اليونيني بالجبليين أهل «جبل الجرديين والكسروانيين»[33]، لكن يُفهَم من اليونيني أن منطقة كسروان هنا غدت «الشوكة» الوحيدة العالقة أمام السلطان، من حيث كونها ظلّت المنطقة الجبلية الاستراتيجية الوحيدة الممتنعة عن السيطرة المملوكية المباشرة.

2- حملة كسروان الأولى وانكشاف التناقضات المملوكية

قرّر السلطان الأشرف الحملة في شروط احتدام التآمر واصطفافات المحاور بين الأمراء المماليك حول السلطة، بعد طرد الصليبيين من سواحل الشام.

كان هناك – على الأقل – ثلاثة منهم يتآمرون عليه للتخلص منه، وهم – وفق ما يورده الدواداري – الأمير شمس الدين سنقر الأشقر والأمير سيف الدين طقصوا والأمير بيدرا نائب السلطنة[34]. وكان خلف كلٍّ منهم، بطبيعة الحال، سلسلة منظومية مترابطة «خشداخشيًّا» ومنقسمة بين المماليك الأتراك والمماليك الجراكسة. ويرسم ابن أيبك الدواداري (... – 736هـ/ ... – 1336 م) في تاريخه للدولة التركية، وهي دولة المماليك البحرية، لوحةً أساسًا للصراع الداخلي بين الأمراء المماليك قبيل تلك الحملة وبعيدها. وأنهى الدواداري كتابة الجزء الثامن من تاريخه في ذي القعدة 734هـ = تموز/ يوليو 1334م، واعتمد فيه اعتمادًا ملحوظًا على العماد في البرق الشامي، إضافةً إلى معلومات والده الذي كان له دور في الحوادث، وإن كانت رؤيته السردية محكومة بالكراهية الشديدة لبيدرا إلى درجة أنه وصفه بـ «الملك العاهر لا القاهر»، بعد قتله الأشرف وتسلطنه تحت اسم «القاهر»، كما كان شديد العداء لمن قتلوا الأشرف، ووصفهم بـ «الأمراء الخاينين»[35].

عبّأ الأشرف في هذا السياق الحملة المملوكية على كسروان، وهي الحملة

---

(33) المرجع نفسه، ج 2، ص 1388.

(34) أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق أولرخ هارمان، 9 ج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1971)، ج 8، ص 338.

(35) المرجع نفسه، ص 347-348.

الأولي عليه بعد طرد الصليبيين من الشام. وحكم هذه الحملةَ استراتيجيًّا متغيرٌ مستقلٌ أو أساسٌ تمثّل في إخضاع كسروان للسلطة المملوكية المباشرة، ودرء مخاطر الهجمات الصليبية المحتملة على السواحل، نظرًا إلى تهديدها الشام عبر ممر هذه الخاصرة «الرخوة». لكن هذه التعبئة حدثت في شروط احتدام الانقسام والاستقطاب بين أمراء الأشرف أنفسهم من جهة، وبينه هو وبينهم من جهة ثانية، نتيجة قضايا متعددة، منها الاستقطاب بين العصبية التركية والعصبية الجركسية للجهاز المملوكي العسكري المحترف، وبين وزيره السلعوس ونائب السلطنة الأمير بيدرا من جهة ثالثة. وهكذا، كان المماليك المنتصرون على الصليبيين منخورين بالانقسامات الحادة، وبسبب نخر هذه الانقسامات فيهم، وترقُّب كلٍّ منهم ما يفعله الآخر، أخفقت الحملة.

كلف السلطان الأمير بيدرا، نائب السلطنة، بقيادة الحملة. وفي شعبان 691هـ - تموز/ يوليو 1292م بدأت الحملة بمحاصرة كسروان ومحاولة اقتحامه، لكن الحملة سرعان ما انكسرت؛ إذ تمكن الجبليون - بحسب وصف اليونيني - من أسر طلائع الجنود الذين تسلقوا الجبل و«عاد الباقي مكسورين»[36]. أما الذهبي المزامن للحادث (673-748هـ/ 1274-1348م)، فيشير إلى أنه «حضر إلى بيدرا من فتّر همته عنهم، وتمكنوا من أطراف الجيش في تلك الجبال الوعرة، ونالوا منهم، فرجع الجيش شبه المقصورين، وحصل بذلك للعسكر وهن»[37]. شكل هذا الإخفاق شرارة اندلاع التناقضات السلطوية والإثنية حول منصب السلطنة بين الأمراء المماليك، بعد أن آلت السلطة كاملة إليهم على مصر والشام. فاتهم الوزير ابن السلعوس خصمه الأمير بيدرا بالتواطؤ مع الكسروانيين، وتلقّي «رشوة» منهم، ما أثّر في أعصاب بيدرا، فخرّ مريضًا، وربما تعرض - بحسب تقدير

---

(36) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1388-1389.

(37) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 15 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، مج 14، ص 721، قارن برواية مطابقة بنيويًا لرواية الذهبي، في: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق الباز العريني وعبد العزيز الأهواني (القاهرة: مطبعة دار الكتب العلمية، 1997)، ج 31، ص 240-241.

اليونيني – لمحاولة تسميم من خصومه[38]. ولعلّ ابن تيمية سيشير إليه لاحقًا في رسالته إلى السلطان الناصر وهو يصف الكسروانيين بدفع الرشوة للأمراء المماليك في مقابل حفاظهم على عقائدهم «الضالة»[39]. كما اتُّهم بيدرا من خصومه الذين عبّر الدواداري عن وجهة نظرهم، بالتواطؤ مع الكسروانيين؛ إذ يشير الدواداري إلى أن بيدرا أبدى «فتورًا عظيمًا»[40] في القتال فانهزم العسكر. و«حصل لأهل الجبل طمع عظيم، فإنه بعد ذلك أحضر جماعة من أعيانهم ومشايخهم، وخلع عليهم. وأجابهم إلى جميع ما قصدوه، حتى في محابيس لهم في سجن دمشق كانوا في غاية الفساد»[41]، وأنه رد على عتاب الأشرف له بـ «حجج باردة»، «وادعى أنه متمرض ثم عوفي»[42]، بينما يورد اليونيني المعاصر للحملة ما يفيد بأن بيدرا قام في إثر انكسار الحملة بتبادل أسرى بينه وبين الكسروانيين؛ إذ «كان بعض العسكر قد طلع إلى الجبل، ولم يلحقهم بقية الجيش، فأخذهم الجبليون، وعاد الباقي مكسورين. وآخر الأمر أنهم اتفقوا على إخراج جماعة منهم من الحبوس، وأصلح قضيتهم الأمراء»[43]. ويبدو، في تقديرنا، أنهم لم يكونوا سوى «الرهائن» الذين أشار اليونيني إلى أن نائب السلطنة في دمشق علم الدين الشجاعي أخذهم قبل فترة من الحملة، و«جُعلوا في أطواق الحديد»[44].

إن رؤية الدواداري متركزة سرديًا في قالب متحيز ضد بيدرا؛ إذ كان يكرهه ويذمه، في حين تبدو سردية اليونيني المزامن للحدث أقرب إلى الموضوعية من ناحية بؤرة النظر السردية مقارنة بتحيّز الدواداري؛ إذ يشير اليونيني إلى استمرار «ثقة» الأشرف بنائبه، فتصدق عنه إبان مرضه في دعاءٍ لله بشفائه، وما إن عوفي

---

(38) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ص 1388–1389.

(39) قارن برسالة الشيخ ابن تيمية إلى السلطان الملك الناصر في: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، دراسة وتحقيق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002)، ص 154.

(40) الدواداري، ج 8، ص 339.

(41) المرجع نفسه.

(42) المرجع نفسه.

(43) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1389.

(44) المرجع نفسه، ج 2، ص 1374.

بيدرا في العشر الأول من رمضان 691هـ = آب/ أغسطس 1292م حتى احتفل السلطان في 10 رمضان بذلك، بل وكرمى لبيدرا «سامح السلطان بالبواقي التي على ضمان جهات دمشق لأجل عافيته، وكذلك أطلق أهل السجون»[45].

3 - حلقات التصفية منذ حملة كسروان حتى غزو التتار واحتلالهم الشام

يبدو أن السلطان غدا يتآمر - بعد إخفاق الحملة الكسروانية - على أمرائه المتآمرين عليه، فحاول أن يحيّد بيدرا عن الصراع بينه وبين الأمراء المتآمرين بوصفهم من خصوم بيدرا. وستمكّنه العناية «المشدّدة» ببيدرا بعد شهور قصيرة من انكفاء الحملة وانكشاف التناقضات بين الأمراء، من التخلص من الأمراء المتآمرين باعتقالهم واحدًا بعد الآخر أو عزلهم[46]. وفي ذي القعدة 692هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1293م خنق الأشرفُ الأشقرَ وطقصوا مع أربعة أمراء آخرين بسبب تآمرهما على حياته[47].

بينما عمل في الوقت نفسه - وفق ما يسرده الدواداري - على تعميق التناقضات بين وزيره السلعوس ونائبه على السلطنة بيدرا. ويشير الدواداري إلى أن الأشرف «مكّن الوزير بن السلعوس تمكينًا عظيمًا، وحصل بينه وبين بيدرا تنافس على أمور المملكة. وكان إذا أراد بيدرا أمرًا عطّل عليه الوزير. وكان السلطان إذا

---

(45) المرجع نفسه، ج 2، ص 1388. بينما يورد المقريزي اللاحق لليونيني أن بيدرا وليس السلطان هو الذي «تصدق في رمضان بصدقات جمة، وردّ أملاكًا اغتصبها لأربابها، وأطلق عدة من سجونه»، انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 234.

(46) اعتقل الأشرف في 14 رمضان 691هـ = 28 آب/ أغسطس 1292م مجموعة من الأمراء، وكان في مقدمهم شمس الدين سنقر الأشقر وركن الدين طقصوا، ثم خنقهم وأغرقهم في مستهل محرم 692هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1292م. انظر: ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، ج 2، ص 1390 و1393. هذا في حين بات السلطان يشك في نيّات نائبه على الشام علم الدين الشجاعي، فعزله، وعيّن في شوال 691هـ - أيلول/ سبتمبر من العام نفسه الأمير عز الدين الحموي بدلًا منه. انظر: المرجع نفسه، والمقريزي، **السلوك**، ج 2، ص 240. وعند ابن كثير اللاحق لليونيني، خنق السلطان الأميرين في ذي القعدة 692هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1293م، انظر: ابن كثير، مج 7، ج 13، ص 330.

(47) ابن كثير، مج 7، ج 13، ص 330.

غضب على أمير أحسن إليه بيدرا، واستماله إليه»، و«كان السلطان يشدّ أزر الوزير وينصره بالدايم على النايب بيدرا حتى تزايد الشر بينهما»[48].

اختلط الصراع بين نائب السلطنة والوزير ابن السلعوس في شأن السلطة بصراع آخر في شأن عصبيتها الإثنية - الخشداشية القتالية؛ إذ عمل السلطان الأشرف على تقريب المماليك الجراكسة وأكثر منهم، مستخدمًا إياهم في تصفية خصومه ومن يرتاب في ولائهم له، على حساب المماليك الأتراك. وسيبرز ذلك كله في قيادة بيدرا مؤامرة الأمراء المماليك الأتراك (البحرية) في قتل السلطان الأشرف خليل في عام 693هـ/ 1293م لتقريبه المماليك الجراكسة (البرجية)، فسادت بعد ذلك فوضى الصراع على السلطنة وفق قاعدة: دست السلطنة لمن يقتل السلطان.

بين عام 693هـ/ 1293م الذي قُتِل فيه الأشرف وعام 709هـ/ 1309م توالى ستة سلاطين، قُتِل منهم ثلاثة، وعزل اثنان، هم على التوالي؛ الأشرف وبيدرا وكتبغا ولاجين والناصر وبيبرس الجاشنكير[49]. وفي خضم هذه الفوضى، التحق خمسة أمراء من كبار أمراء المماليك في ربيع الآخر 698هـ = كانون الثاني/ يناير 1299م في دوّامة هذا الصراع بالتتار، وكان من بينهم نائب السلطنة في الشام ونائبها في مملكة صفد[50]، وحرضوا ملك التتار غازان على غزو الشام. وانتهز غازان مهاجمة المماليك المناطق التابعة له في شمال بلاد الشام والجزيرة العليا، ماردين وديار بكر ورأس العين، ليقرّر الحملة. فحصل - وهو الذي أسلم في عام 694هـ/ 1295م - على فتوى من «أئمة الدين وعلماء الإسلام» بدفع شر المماليك عن «ممالك الإسلام» وفق ما يشير إليه مؤرخه الهمذاني[51].

---

(48) الدواداري، ج 8، ص 346.

(49) حياة ناصر الحجي، السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك: فترة حكم السلاطين المماليك البحرية: دراسة تاريخية وثائقية في وقائع الممارسات المختلفة السلطانية والأميرية، نسخة إهداءات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب [2002] (الكويت: جامعة الكويت، 1997)، ص 66-67.

(50) النويري، ج 31، ص 352.

(51) رشيد الدين الهمذاني، جامع التواريخ: تاريخ غازان خان، ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000)، ص 159-160. يشير اليونيني إلى أن الشيخ الإمام علم الدين البرزالي أخبره بأنه اجتمع بواحد من التتار، وظهر له منه صلاة وسكينة، فسأله عن خروجه وقتال المسلمين، =

ثالثًا: غزوة غازان واستسلام دمشق بالأمان من ابن تيمية الأول إلى ابن تيمية الثاني

1- معركة وادي الخزندار واستسلام دمشق بـ «الأمان»

تمكن التتار بقيادة غازان من هزيمة المماليك في معركة وادي الخزندار، بين حمص وسلمية، في 28 ربيع الأول 699هـ = 22 كانون الأول/ ديسمبر 1299م، ما جعل الطريق مفتوحة أمامه إلى دمشق. اضطربت دمشق هلعًا، ووصف اليونيني وضعها النفسي المضطرب بأنه «أصبح الناس [...] في خمدة وحيرة، لا يدرون ما عاقبة أمرهم، فطائفة يغلب عليهم الخوف، وطائفة يترجّون حقن الدماء، وطائفة يترجّون أكثر من ذلك من عدل وحسن سيرة»[52]، بسبب أن غازان مسلم. ووفق اليونيني، فإن أهالي دمشق «سكنوا، وشرعوا يذكرون خيرًا عن ملك التتار، وأنه مسلم، وأن غالب جيشه من ملة الإسلام، وأنه لم يتبعوا المنهزمين، وبعد انفصال الوقعة [وادي الخزندار] لم يقتلوا أحدًا، ومن وجدوه إنما يأخذون سلاحه ومركوبه ويطلقونه، وكثرت الحكايات من هذا النوع، وأن من جملة رفقهم أنهم لم يتبعوا الناس إلى دمشق»[53].

في هذا السياق، طلب فقهاء دمشق من غازان الأمان، مراهنين على ادعاءاته الإسلامية اتقاءً لشره. وضغطوا على علم الدين سلحدار في قلعة دمشق كي يستسلم له. وكان ابن تيمية في عداد شيوخ دمشق الذين خرجوا لطلب الأمان من غازان، فمنحهم إياه[54]، وأفرج - كتعبير عن حسن نيّته تجاه دمشق وفق ما يورده

= فأجابه «قال: أفتانا شيخنا بتخريب الشام، وأخذ أموالهم لأنهم لا يصلون إلا بأجرة، ولا يتفقهون إلا بأجرة، وغير ذلك». انظر: قطب الدين موسى بن محمد اليونيني. ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي، تحقيق عباس هاني الجراح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ج 6، ص 120-121.

(52) اليونيني، ج 6، ص 98.

(53) المرجع نفسه، ص 97.

(54) انظر أسماء الوفد الدمشقي لدى: النويري، ج 31، ص 387-388. في إثر معركة حمص، توجه غازان إلى دمشق، فـ «اضطرب العامة وثار الغوغاء» بحسب ما ذكر ابن خلدون، وخرج شيوخ دمشق، يتقدمهم بدر الدين بن جماعة وتقي الدين بن تيمية وجلال الدين القزويني، لطلب الأمان من =

ابن تيمية في **الرسالة القبرصية** - عن الأسارى المسلمين والمسيحيين واليهود بناء على طلب ابن تيمية[55].

أصدر غازان فرمان الأمان، وبرّر غزوه بتلك الفتوى التي أشار إليها الهمذاني بكونه مسلمًا يحارب حكام مصر والشام لخروجهم عن طريق الدين، وعدم تمسكهم بأحكام الإسلام، وفوضى حكمهم، وجورهم على الرعية وإهلاكهم «الحرث والنسل»، مضيفًا إليها أنه أمر عساكره بعدم التعرض لأحد في دمشق وأعمالها وسائر البلاد الشامية، ولم يفتك إلا بمن نهب بعض الجنود، وأسرهم «ليعتبر الباقون». وهكذا استسلمت دمشق، وعمل أعيانها بجد على «تحصيل الخيل والبغال والأموال ليرضوا بها التتار»، باستثناء نائب قلعة دمشق الأمير علم الدين سنجر أرجواش الذي رفض توسط أعيان دمشق في ضوء ضغط التتار في دعائهم إلى الاستسلام[56].

2- نهب الصالحية وحواضر دمشق

على الرغم من دخول التتار بالأمان إلى دمشق، فإن أيدي بعض جنودهم انطلقت «في البلد لأنواع جميع العبث، وكذا في الصالحية والقرى التي بها والمزة وداريا»، خلافًا لفرمان الأمان[57]. ويشير اليونيني إلى أن التتار شرعوا «في نهب

= غازان، فمنحهم إياه، وتلاه الأمير المملوكي قبجق، المنشق عن السلطان الناصر، والذي عيّنه غازان على الشام، وجعل إليه ولاية القضاء، وخطب لغازان في الجامع. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، اعتنى به عادل بن سعد، 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 5، ص 416. قارن مع: المقريزي، **السلوك**، ج 2، ص 321-323. وبمؤرخ معاصر للحوادث: عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق محمد زينهم عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 61. وهناك اختلاف طفيف في التواريخ بين المقريزي وأبي الفداء.

(55) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرسالة القبرصية: خطاب لسرجواس ملك قبرص**، نشرها قصي محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، 1394هـ)، ص 25.

(56) انظر نص الفرمان ومجريات دخول غازان إلى دمشق في: النويري، ج 31، ص 389-393.

(57) ابن خلدون، ج 5، ص 416، والمقريزي، **السلوك**، ج 2، ص 321-323، قارن مع: أبو الفداء، ج 4، ص 61.

جبل الصالحية [...] وعاثوا في الجبل يومًا بعد يوم [...] ونزلوا إلى الجامع، وأخذوا بُسُطه، وكسروا القناديل والمنبر، ورموا الربعة [أجزاء القرآن الثلاثين]، وربما مشوا عليها [...] وسبوا قبل ذلك بالجبل من نساء وأولاد ورجال، وقتلوا نفرًا قليلًا»[58]. ثم ساروا إلى «قرية المزة، وكان معظم أهلها بها لم ينقلوا عنها، فنهبوها، وسبوا أهلها، وفعلوا كما فعلوا بالجبل»[59]. وطاردوا الأهالي الذين لجأوا إلى دير الحنابلة في شرقي جبل قاسيون، فداهموه، ونهبوا ما فيه، وسبوا بعضهم، إضافة إلى ما سبوه قبل ذلك[60]. و«ركب ابن تيمية إلى شيخ الشيوخ نظام الدين محمود الشيباني، وكان نزل بالعادلية، فأركبه معه إلى الصالحية وطردوا منها أهل العبث، وركب المشيخة إلى غازان شاكين فمنعوا من لقائه حذرًا من سطوته بالتتر فيقع الخلاف ويقع وبال ذلك على أهل البلد»[61].

وفق ما يورده ابن تيمية في فتاواه القريبة اللاحقة من معلومات تتعلق بتلك الواقعة، فإن التتار - على الرغم من أنهم «أعطوا الأمان للناس» - «فقد سلبوا من ذراري المسلمين ما يقال إنه مئة ألف، أو يزيد عليه، وفعلوا ببيت المقدس وبجبل الصالحية ونابلس وحمص وداريا، وغير ذلك من القتل والسبي ما لا يعلمه إلا الله، حتى يقال إنهم سبوا من المسلمين قريبًا من مئة ألف، وجعلوا يفجرون بخيار نساء المسلمين في المساجد وغيرها، كالمسجد الأقصى والأموي وغيره»، «وقد شاهدنا عسكر القوم فرأينا جمهورهم لا يصلون، ولم نر في عسكرهم مؤذنًا ولا إمامًا»[62].

أثّر ذلك في موقف ابن تيمية من التتار تأثيرًا جذريًا؛ إذ كانت منطقة الصالحية

(58) اليونيني، ج 6، ص 107-109.

(59) المرجع نفسه، ص 109. وترد الواقعة لدى: الهمذاني، ص 164-165. لكنه في إطار تلميعه غازان يشير إلى غضبه من تصرف جنده، فأمر «بحماية الناس، وقتل الأشخاص الذين شنوا الغارات، واغتصبوا أموال الناس»، انظر: المرجع نفسه، ص 165.

(60) اليونيني، ج 6، ص 108.

(61) ابن خلدون، ج 5، ص 416.

(62) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، 6 ج، ط 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، مج 3، ص 541.

«الحنبلية» من أكثر مناطق دمشق ضحايا لعبث التتار، حيث قيل - وفق ما ينقل ابن كثير - إن التتار قتلوا نحو 400 من أهلها وأسروا نحو 4000 منهم[63]، فتعرض كثير من الفقهاء الحنابلة للتعذيب والقتل[64]. ويبدو أن بعض قادة التتار الذين حملوا على الصالحية وعذبوا الحنابلة فيها بوصفها مركزهم، كان من الشيعة، وربما برر هؤلاء قتلهم الحنابلة بعدم لعنهم يزيد بن معاوية؛ وإلى ذلك يشير ابن أيبك الدواداري في تاريخه لمداولات ابن تيمية مع مقدم التتار لفك أسرى الصالحية؛ إذ اشتملت على طرح بولاي سؤالًا على ابن تيمية: هل تجوز لعنة يزيد أم لا؟ وأجاب الشيخ بحصافة[65]؛ ولربما كان ذلك لاحقًا أحد دوافع ابن تيمية في كتابة رسالة يوردها بعض تلامذته بين أعماله ورسائله بعنوان «قاعدة في فضل معاوية وفي ابنه يزيد أنه لا يُسب»، بينما يوردها ابن رشيّق تحت عنوان «رسالة في أمر يزيد: هل يُسب أم لا؟»[66]، ويبدو هذان العنوانان متعارضين من حيث دلالتهما على مضمون الرسالة، لكن ابن تيمية رأى، في نصوصه التي وصلتنا، أن أهل السنّة كرهوا تخصيص يزيد بالسب، فأحجموا عن ذلك، لكن مع رفض موقف من «يغلو في تعظيم يزيد»، في إطار رفض موقف «الناصبة الذين يكفّرون علي بن أبي طالب ويفسّقونه، وينتقصون بحرمة أهل البيت»[67]، في محاولة من ابن تيمية

---

(63) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 9.

(64) يشير عبد الرحمن بن عثيمين إلى ضحايا التتار، لكنه يركز على منطقة الصالحية بصورة خاصة، مصورًا أن حملة التتار على الصالحية لم تكن إلا حملة على فقهائها الحنابلة بحكم كون الصالحية مقرّهم، لذلك «كثر القتلى من علماء الحنابلة خاصة، ونهبت مكتباتهم، وهدمت مساجدهم، وبقيت الجنائز في المحال والمساجد والطرقات أيامًا، ووجدوا من التعذيب والإهانة والقتل بطرق شنيعة جدًا ما لم يجده غيرهم». انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق عبد الرحمن بن عثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، ج 4، ص 312.

(65) الدواداري، ج 9، ص 36.

(66) قارن مع: الصفدي، «الوافي بالوفيات»، في: محمد عزيز شمس، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1422هـ)، ص 378، و«أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن رشيّق المغربي»، في: المرجع نفسه، ص 299.

(67) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية**، اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط 3 (القاهرة: دار الوفاء، 2005)، مج 28، ص 269.

لتمييز موقف أهل السنّة من موقف الناصبة وموقف الروافض. ولا يعني ذلك أن ضباط غازان كانوا كلهم شيعة، بل كانوا متنوعين دينيًا ومذهبيًا؛ إذ كان ثلث جيش غازان من المسيحيين[68]، مع أن غازان نفسه أسلم في عام 694هـ/ 1295م، مدشّنًا في ذلك إسلام العصر الإيلخاني التتاري اللاحق[69].

بسبب ما فعله التتار بالصالحية وحواضر دمشق مثل المزة وداريا، بدأ ابن تيمية يتحول من ابن تيمية الأول (الذي بدأ في صفر 682هـ = أيار/ مايو 1283م، حين ورث - وفق ما يورده اليونيني المعاصر له - منبر والده «برواق الحنابلة بجامع دمشق يفسر القرآن الكريم وغير ذلك»)[70]، إلى ابن تيمية الثاني (700-709هـ/ 1300-1309م).

3- من ابن تيمية الأول إلى ابن تيمية الثاني وعلاقته ببعض فقهاء الشيعة

انشغل ابن تيمية الأول أساسًا، وإلى جانب قيامه بالوعظ والتفسير، بمحاولة تأصيل العقيدة السلفية في مجال الصفات، وببعض ممارسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي ارتبط اسم ابن تيمية فيها بواقعة عساف النصراني في عام 693هـ/ 1294م، حين وصل إلى مسامع ابن تيمية أنه شتم الرسول، فقام عليه مع أحد أصحابه لدى النائب المملوكي، وحين استدعى النائب النصراني مع حاميه، وهو أمير آل علي، إلى مجلسه، اعتدى عليه العامة، ففرّقهم النائب، وسجن منهم ستة أشخاص، واستدعى ابن تيمية وصاحبه فضربهما بين يديه، وسجنهما مدّة قصيرة، غير أن عساف أثبت كيدية اتهامه، وأعلن إسلامه لقطع الطريق على الفتك به. وهكذا انتهت قضية عساف النصراني، وكتب ابن تيمية في مناسبتها كتابه الشهير **الصارم المسلول على شاتم الرسول**[71].

---

(68) أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، 2 ج (بيروت: المكتبة البولسية، 1988)، ج 2، ص 340.

(69) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 76.

(70) ابن القلانسي، تاريخ دمشق، ج 2، ص 1307.

(71) قارن مع: المقريزي، «المقفى الكبير»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 499.

اصطدم ابن تيمية بالفقهاء المماليك الشافعية «الأشاعرة»، وتمحور هذا الاصطدام في ربيع الأول 698هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1298م حول ما دُعي **العقيدة الحموية**، بين من منعوه من الكلام بها ونادوا بتعزيره، كما نادوا في بعض أحياء دمشق ببطلانها من جهة، ومن قبلوا بتفسيره لها من جهة أُخرى، بما لا يصطدم بالأشعرية، فحُفِظَ من التعزير بمؤازرة الأمير جاغان مشد الشام، لكن خصومه، كما يشير الذهبي، «ما أبقوا ممكنًا من القذف والسب ورميه بالتجسيم. وكان قد لحقهم حسد للشيخ وتألموا منه بسبب ما هو المعهود من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته»[72].

في هذا الطور، عُنيَ ابن تيمية الأول - وتعبّر **العقيدة الواسطية** عن ذلك - بمحاولة صوغ الأسس الاعتقادية السلفية لمفهوم «الفرقة الناجية» أو «أهل السنّة والجماعة»، ووضع هذه الأسس في سياق تبرؤ أهل السنّة «من طريقة الروافض الذين يبغضون الصحابة، ومن طريقة النواصب الذين يؤذون أهل البيت بقول أو عمل». وقرّر في هذا السياق أن مسألة أفضلية عثمان على علي أو العكس «ليست من الأصول التي يضلّل المخالف فيها عند جمهور أهل السنّة، لكن المسألة التي يضلّل فيها هي مسألة الخلافة. وذلك أنهم يؤمنون بأن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي. ومن طعن في خلافة أحد من هؤلاء الأئمة، فهو أضلّ من حمار أهله»[73]. أما الفِرق الصوفية، فكان ابن تيمية حيالها معتدلًا جدًا؛ إذ يرى أن «من أصول أهل السنّة والجماعة التصديق بكرامات الأولياء، وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات، في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرات والتأثيرات»[74].

من علاقات ابن تيمية المثيرة التي نرجح أنها قامت في طور ابن تيمية الأول، علاقته بجمال الدين بن الحسام الذي التقاه الصفدي (696-764هـ/ 1296-

(72) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مج 14، ص 736، وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، مج 1، ج 1، ص 88.

(73) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 3، ص 101-102.

(74) المرجع نفسه، ص 103.

1363م) في عام 722هـ ووصفه في **الوافي بالوفيات** بـ «الفقيه الشيعي»، وبأنه «كان إمامًا من أئمة الشيعة هو ووالده قبله»[75]. وينقل الصفدي عن إحدى الشهادات لابن فضل الله العمري (تلميذ ابن تيمية) أنه كانت له «كثرة اجتماع في مجلس شيخنا شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية»، وأن «ابن الحسام كان كثيرًا ما يتعهد مجلسه، ويستوري سنا الشيخ وقبسه. وقد كانت تجري بيننا وبينه بحضور الشيخ مناظرات، وتطول أوقات مذاكرات ومحاضرات»[76]. ويصف المهاجر الذي يعود إليه فضل تنبيهنا إلى سيرة ابن حسام وعلاقته بابن تيمية، هذه العلاقة بين الشيخين بأنها «تثير إشكالية خاصة»[77]، بالنظر إلى أن ابن تيمية - كما يقول المهاجر - «كان يكنّ عداءً غير مكتوم للشيعة والتشيع»، بلغ أقصاه في حملة كسروان، ويرى أن هذه العلاقة الإيجابية كانت من طرف واحد، هو طرف ابن الحسام ذي الشخصية المنبسطة الليّنة المضطرة إلى «بناء علاقات إيجابية بمراكز القوى من حوله، ابتغاء تلطيف حالة الاختلاف والخلاف»[78]. غير أن ما يذكره المهاجر ينطلق من تصور أن ابن تيمية كان فقيهًا ثابتًا وليست له مراحل تطور، شأن أي فقيه أو فاعل فقهي - أيديولوجي - سياسي، وأن ابن تيمية كان معاديًا للشيعة عداءً تكوينيًّا وعلى طول الخط، في حين أن فهم مراحل تطور ابن تيمية تتيح وضع العلاقة بينه وبين ابن الحسام في مرحلة ابن تيمية الأول، كما أرجّح؛ إذ لم تكن المواقف الحادة من الشيعة والعرفانيين المتصوفة قد برزت لدى ابن تيمية. وفات المهاجرَ أيضًا أن هناك شخصيتين شيعيتين - غير ابن الحسام - كان لابن تيمية بهما علاقة؛ أحدهما شمس الدين السكاكيني الشافعيُّ فروعًا الشيعيُّ الاثنا عشريُّ أصولًا، ووصفه الصفدي في **الوافي بالوفيات** بأنه «شيخ الإماميّة»، وأنه «شيعي عاقل لم يُحفظ عنه سبٌّ [يعني للصحابة]، بل نظم في فضائل الصحابة»، وأنه

---

(75) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، ص 53.

(76) المرجع نفسه.

(77) جعفر المهاجر، جبل عامل بين الشهيدين: **الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر** (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005)، ص 86.

(78) المرجع نفسه.

«كان حلو المجالسة». ولئن كان قد «ترفّض به أناس من أهل القرى» - بحسب تعبير الصفدي - فقد وصف ابن تيمية الذي كان «يجتمع به كثيرًا» حالته في تشيّعه بأنه «ممن يتشيّع به السنّي، ويتسنّن به الرافضي»[79].

أما الشخصية الشيعية الثانية التي كان لها علاقة بابن تيمية، فهي نقيب الأشراف زين الدين بن محيي الدين بن عدنان الذي رافق ابن تيمية في مفاوضاته مع أهل كسروان قبيل الحملة الثالثة لإعادتهم إلى «الطاعة». وكان شيعيًا إماميًا، فوالده محيي الدين بن عدنان كان «شيخ الإماميّة وكبيرهم» بحسب تعبير الصفدي[80]، أما ابنه زين الدين هذا، فيصفه الصفدي في كتابه **أعيان العصر وأعوان النصر** بأنه «كان كاتبًا مشهورًا، وفاضلًا في أهل الاعتزال مذكورًا، فارس جلاد وجدال، ومقام في انتصار مذهبه ومقال». وتورط في جمع المال لغازان حين غزا دمشق، وجرت له بسبب ذلك محاكمات ومحاققات في ما بعد، حتى ردّه نائب دمشق جمال الدين الأفرم إلى ما كان عليه، وعيّنه في عام 701هـ نقيبًا للأشراف[81]، وأرسله إلى أهل كسروان برفقة ابن تيمية وأصحابه، «فاستتابوا خلقًا منهم، وألزموهم بشرائع الإسلام»، بحسب تعبير ابن كثير[82].

في هذه المرحلة، مرحلة ابن تيمية الأول، كان ابن تيمية يميز فيها موقف «أهل السنّة» بالنأي عن طريقة «الروافض» و«النواصب» معًا. ووسم هذا الاعتدال حتى عام 704هـ موقف ابن تيمية من الإسماعيلية قبل أن يعدّ هذه الطائفة - بُعيد حملة كسروان الثالثة - طائفة «أكفر من اليهود والنصارى ومشركي العرب»، كما كان يردد مرارًا في كتبه؛ إذ انشغل ابن تيمية عمومًا بالرد على الأشاعرة لا على الشيعة كمًّا وكيفًا، وغاب عن ابن تيمية الأول الانشغال بالرد على الشيعة، ما يمثل مؤشرًا إلى فهم علاقته الخاصة ببعض أعلام الشيعة، كالفقيه الشيعي ابن حسام والفقيه السكاكيني ونقيب الأشراف زين الدين بن عدنان.

---

(79) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 2، ص 192-194.

(80) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **أعيان العصر وأعوان النصر**، حقّقه علي أبو زيد وآخرون، تقديم مازن عبد القادر المبارك، 7 ج (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، ج 4، ص 572.

(81) انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 288-298.

(82) «البداية والنهاية»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 418.

4- انهيار الحامية التتارية وبروز دور ابن تيمية الثاني ومفهوم «الطائفة الممتنعة»

أ- في مواجهة العودة الثانية للتتار

كان غازان قد عيّن حليفه الأمير المملوكي قبجق على دمشق مع شحنة من المغل. ورتّب نوابه وقضاته وشحنته (حاميته) العسكرية على الشام، وغادرها مطمئنًا إلى خضوعها له. ثم ترحّل التتار بعد عشرة أيام من مغادرته الشام[83]. لكن ما كاد غازان يغادر الشام، حتى اتصل هؤلاء الأمراء بالسلطان، وانضموا إلى جيش المماليك الذي تحرك من مصر في رجب 699هـ = آذار/ مارس 1300م، ففرت الحامية التتارية (الشحنة) من دمشق[84]. رد غازان على ذلك، فعبر الفرات في العام نفسه «وجفلت المسلمون، وخلت بلاد حلب»[85] بينما تجمع المماليك في حماة لصدّهم. «وأقامت التتر ببلاد سرمين والمعرة وتيزين والعمق وغيرها ينهبون ويقتلون»، «وأقاموا يتنقلون في بلاد حلب نحو ثلاثة أشهر»[86]، وركزوا معظم جيشهم على اقتحام «جبال السماق وبلاد أنطاكية، فنهبوا من الدواب والأغنام والأبقار ما جاوز حدّ الكثرة، وسبوا عالمًا كثيرةً من الرجال والنساء والصبيان من أهل تلك البلاد، وحصل لهم أسرى كثيرة من المسلمين، بحيث أباعوا كل أسيرة وأسير بعشرة دراهم، واشترى صاحب سيس وأهل سيس جماعة كثيرة، وكذلك الكرج والنصارى، وأوسقوا مراكب كثيرة، وسفروهم في البحر إلى بلاد الإفرنج»[87].

---

(83) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج 3، ص 395. قارن مع: الهمذاني، ص 164-165.

(84) أبو الفداء، ج 4، ص 55-56.

(85) المرجع نفسه، ص 58.

(86) المرجع نفسه.

(87) اليونيني، ج 6، ص 224-225. قارن مع: أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، تحقيق هانس روبرت رويمر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ج 9، ص 46.

كان أهالي تلك المناطق التي اجتاحها التتار ينتمون في معظمهم إلى المذاهب والفِرق الإمامية والنصيرية والإسماعيلية والدرزية. ويشير ابن تيمية نفسه إلى ذلك، متوافقًا مع ما يسرده اليونيني وأبو الفداء والدواداري، فيقول ابن تيمية إن التتار «أصابوا» البليدات «الشيعية» بالشمال، مثل «تيزين والفوعة ومعرة مصرين وغيرها»[88]، ويفسّر ذلك بأن التتار تنكروا لـ«فرامين» الأمان التي منحوها لبعض أهل هذه «البليدات» بسبب تشيع كثير من أهلها أو «رافضيتهم». ويتابع ابن تيمية: «لكن هؤلاء ظلمة، ومن أعان ظالمًا بُلِيَ به»[89]. ومع ذلك، لا يجزم ابن تيمية بميل تلك المناطق إلى التتار، أو تلقّي «فرامين» منهم، بل يورد ذلك في صيغة «وقيل»[90]، فلا يطمس واقعة أن شيعة الشمال كانوا ضحايا لغازان، لكنه يترك الظن بـ«مباطنة» شيعة شمال بلاد الشام ومتصوفتها العرفانيين للتتار، وانفرد ابن تيمية بذكر أمر «الفرمان» المحتمل، بينما لم يشر إليه أي من المؤرخين المعاصرين للحملة والقريبين منها. وهذا الموقف الذي عبّر عنه ابن تيمية في لحظة التحشد لطرد التتار كان امتدادًا لابن تيمية الأول الذي ميز موقفه الوسطي من الشيعة بالاستقلال عن «الروافض» و«النواصب».

خلال ذلك، تضعضعت دمشق في سياق الهلع الأهلي الشامي «من الفرات إلى غزة». وشاع بين أهل دمشق أن الجيش المصري تخلى عنهم[91]. ورصد اليونيني ما يصفه بحالة «الجفل» التي امتدت من أول صفر 700هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1300م حتى أواخر جمادى الأولى 700هـ = 8-9 شباط/ فبراير 1301م، حتى تجهز السلطان الناصر للمواجهة[92]؛ إذ «باع الناس الأمتعة بالثمن البخس من الحلي والنحاس والقماش»[93]. وإزاء هذا الانهيار النفسي، عمل ابن

(88) ابن عبد الهادي، ص 144.

(89) المرجع نفسه.

(90) المرجع نفسه.

(91) المرجع نفسه، ص 109.

(92) اليونيني، ج 6، ص 223.

(93) علم الدين القاسم بن محمد البرزالي، «المقتفى لتاريخ أبي شامة»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 204.

تيمية كل ما في وسعه لحمل الدمشقيين على التماسك، منكرًا عليهم تضعضعهم بين من يرغب في الهجرة إلى الحجاز أو اليمن، أو الهجرة إلى مصر، أو الاستسلام للتتار «والدخول تحت حكمهم» من جديد[94].

برز تحوّل دور ابن تيمية الأول إلى دور ابن تيمية الثاني خلال فترة التضعضع تلك، وحدوث فراغ في السلطة يصفه اليونيني بأنه «لا نائب ولا سلطنة ولا مشدّ ولا محتسب ولا حاكم»[95]، ليضطلع ابن تيمية الثاني بمقومات التأثير والقوة في المجال الفتويّ - الاجتماعي - السياسي اليومي المباشر، وبالضغط الشديد على المركز المملوكي في القاهرة في وقت واحد لصدّ هجمة التتار. وخلال فترة الفراغ في السلطة هذه، غدا ابن تيمية «بطل» دمشق في صدّ التتار، و«تكلم الناس في كيفية قتال هؤلاء التتر من أي قبيل هو، فإنهم يظهرون الإسلام، وليسوا بغاة على الإمام، فإنهم لم يكونوا يومًا في طاعته فخالفوه»[96]؛ فقال ابن تيمية: «هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية»، و«هؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم، وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة، فتفطن العلماء لذلك. وكان يقول للناس: إذا رأيتموني من ذلك الجانب وعلى رأسي مصحف فاقتلوني، فتشجع الناس في قتال التتر»[97].

يبدو أن ابن تيمية طوّر في هذه الشروط مفهوم «الطائفة الممتنعة» الفقهي المعروف الذي سيؤدّي دورًا تأصيليًا ملحوظًا في فتاواه السياسية اللاحقة، أي في مرحلة ابن تيمية الثالث. ولا يمكن تحديد الزمن الدقيق لإصدار فتوى «الطائفة الممتنعة»، لكن يمكنُ ترجيحُ أن ابن تيمية أصدرها بين تلك الفترة والفترة التي وقعت فيها المراسلات بين السلطان غازان الذي تحدث بوصفه مسلمًا غيورًا على المسلمين، والسلطان الناصر بعد صدّ العودة الثانية للتتار. وجرى جدل حولها بين

---

(94) ابن عبد الهادي، ص 133.
(95) اليونيني، ج 6، ص 99.
(96) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 24.
(97) المرجع نفسه.

أمراء الناصر وأعيانه وفقهائه، وانتهى بالرد على رسالة غازان، والاستعداد للقتال. وفي هذه الحالة تكون فتوى «الطائفة الممتنعة» قد جاءت لشرعنة رد السلطان الناصر، ومنحها مضمونًا شرعيًا؛ فمن وجهة النظر الشرعية في هذه الفتوى، يمكن تطبيق بعض جوانب «الطائفة الممتنعة» على السلطان الناصر وأمرائه أنفسهم في نظر غازان كذلك، ولهذا سارع ابن تيمية في نص الفتوى نفسها إلى القول: «ولهذا كان من أصول السنّة والجماعة الغزو مع كل بر وفاجر، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم [...] لأنه إذا لم يتفق الغزو إلا مع الأمراء الفجار، أو مع عسكر كثير الفجور، فإنه لا بدّ من أحد أمرين: إما ترك الغزو معهم فيلزم من ذلك استيلاء الآخرين الذين هم أعظم ضررًا في الدين والدنيا، وإما الغزو مع الأمير الفاجر فيحصل بذلك دفع الأفجرين، وإقامة أكثر شرائع الإسلام، وإن لم يكن إقامة جميعها، فهذا هو الواجب في هذه الصورة»[98]، فشرعن ابن تيمية الثاني إقامة شرائع الإسلام بقدر ما يمكن، وليس كلها، بقتال من يمتنع عن إحداها.

إزاء من قال إن التتار متبعون أصل الإسلام، ومتمسكون بـ «الشهادتين»، و«عفوا عن استئصال المسلمين» في غزوتهم الأولى، أصدر ابن تيمية فتواه في قتال «الطائفة الممتنعة». وصحّح الرأي الشائع عن أن التتار مسلمون ينطقون بالشهادتين بأن «عسكرهم مشتمل على قوم كفار من النصارى والمشركين، وعلى قوم منتسبين إلى الإسلام - وهم جمهور العسكر - ينطقون بالشهادتين، إذا طلبت منهم، ويعظمون الرسول، وليس فيه [المعسكر] من يصلّي إلا قليل جدًا، وصوم رمضان أكثر فيهم من الصلاة، والمسلم عندهم أعظم من غيره ...إلخ»[99]، وهو ما كان سائدًا في جيش غازان الحديث العهد بالإسلام، لكنّ جيشه ضم جماعات مسيحية كبيرة. ونبّه ابن تيمية إلى أنهم مع إسلامهم تتار يعظّمون «من قاتل على دولة المغول» ويتركونه، «وإن كان كافرًا عدوًا لله ورسوله، وكل من خرج عن دولة المغول أو عليها استحلوا قتاله، وإن كان من خيار المسلمين، فلا يجاهدون الكفار ...إلخ»[100].

---

(98) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 28، ص 276.

(99) المرجع نفسه، ص 275.

(100) المرجع نفسه.

ركز ابن تيمية على مفهوم «الطائفة الممتنعة» لشرعنة قتال التتار وصدهم، فقال: «كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم وغيرهم، فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه [...] فعلم أن مجرد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال، فالقتال واجب حتى يكون الدين كله لله، وحتى لا تكون فتنة، فمتى كان الدين لغير الله فالقتال واجب»[101].
ويفصل ابن تيمية في مفهوم «الامتناع» بقوله: «فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام، أو الحج، أو عن التزام تحريم الدماء، والأموال والخمر، والزنا، والميسر، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من واجبات الدين ومحرماته - التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها - التي يكفر الجاحد لوجوبها، فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها، وإن كانت مقرة بها»[102].

من الواضح أن بلورة مفهوم «الطائفة الممتنعة» هو بديل من «التكفير» الذي يتسم بقواعده التمييزية بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن، لكنه ربما يفتح الباب على مصراعيه لتكفير المعيّن، حتى لو كان هذا المعيّن طائفة، فإنها حينئذ تعامل معاملة الفرد المعيَّن، من حيث هي طائفة متحققة الوجود في الواقع، وليست مفهومًا ذهنيًا مجردًا ومطلقًا. وطوّر ابن تيمية هذا المفهوم - المعلوم في الفقه سلفًا - لصد التتار «المسلمين»، وضرب الفرق الشيعية والصوفية الذين يرى ابن تيمية أنهم متواطئون مع التتار، أو أنهم يفضلون التتار بسبب عدم تدخّلهم في عقائدهم؛ فـ «هؤلاء عند المحققين ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام أو الخارجين على طاعته»[103] - بحسب تعبيره - فهم لم يكونوا خاضعين للإمام حتى يكونوا بغاة عليه لكنهم - وفق ابن تيمية - «خارجون عن الإسلام»، وإذًا، فبين البغاة والتتار فرْق، ولهذا طبق ابن تيمية على التتار مفهوم «الطائفة الممتنعة»،

(101) المرجع نفسه، ص 274.
(102) المرجع نفسه.
(103) المرجع نفسه، ص 275.

وكثفه في الأخير بأنهم «الذين لا يلتزمون شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة»[104]، ليشمل بعد ذلك الطوائف الصوفية والشيعية.

تبدو الوظيفة التعبوية والمشرعنة لقتال التتار «المسلمين» واضحة في الجهاز المفهومي للفتوى، غير أن مفهوم «الطائفة الممتنعة» سيتميز بديناميته التطورية الذاتية التي تعزله عن شروطه المحددة إلى تطبيقه لاحقًا على جماعات إسلامية واسعة في نطاق دولة المماليك نفسها، وفي مقدمها الشيعة والمتصوفة. وهذا لن يظهر في مرحلة ابن تيمية الثاني إلا محدودًا مع حملة كسروان الثالثة، لكن سيظهر دوره التكويني في إعادة صوغ منظومة ابن تيمية الفتووية الفقهية السياسية في مرحلة ابن تيمية الثالث، بتوجيه مفهوم «الطائفة الممتنعة» من خارج نطاق الدولة المملوكية الإسلامية إلى داخلها. وهذه الدينامية في تطبيق مفهوم «الطائفة الممتنعة» بتوجيهه من «الخارج» إلى «الداخل» هو الذي سيميز على وجه التحديد خاصية أساسية من خصائص ابن تيمية الثالث؛ إذ سيتجاوز تطبيق مفهوم «الطائفة الممتنعة» في إنتاج ابن تيمية الثالث من يريدون الاستيلاء على ديار المسلمين، ليعمّ كل من يمتنع عن شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة المتواترة، فللإمام قتالهم حتى يكون الدين كله لله، وحتى لو كانوا منضوين في الدولة، فإنهم ذوو شوكة وممتنعون، فالحكم هو الحكم.

ب- ابن تيمية الثاني وموقفه من الفِرق الشيعية إبان عملية التصدي لعودة التتار الثانية

وقف ابن تيمية الثاني خلال الفترة الفاصلة بين محاولة غازان غزو الشام من جديد وهزيمته عند «نحل أهل البدع، ولا سيما الرافضة، ففيهم من الزنادقة والمنافقين ما ليس في أحد من أهل النحل، ولهذا كانت الخرّمية والباطنية والقرامطة والإسماعيلية والنصيرية، ونحوهم من المنافقين والزنادقة، منتسبة إلى الرافضة»[105]. غير أنه لم يخصهم وحدهم، بل تحدث عنهم في درْج كلامه عن

(104) المرجع نفسه، ص 274-277.
(105) المرجع نفسه، مج 28، ص 239.

«المنافقين» الذين رأى كثيرًا منهم «في المنتسبين إلى الإسلام من عامّة الطوائف»، «في الخاصّة والعامّة»، وسمّاهم «الزنادقة». وهؤلاء «دائمًا يُظهرون الإسلام»، وقدّر كثرتهم «في المتفلسفة: من المنجّمين، ونحوهم. ثم في الأطباء، ثم في الكتّاب أقل من ذلك، ويوجدون في المتصوفة والمتفقهة وفي المقاتلة والأمراء وفي العامة أيضًا»؛ ثم يضيف إليهم «نحل أهل البدع» وفيهم الطوائف الشيعية المنتسبة إلى «الرافضة»[106].

ولئن كان ابن تيمية أدرج الإسماعيلية في فئة «المنافقين» من «نحل أهل البدع»، فإنه عبّر قبل نحو عام على الأرجح من حملة كسروان الثالثة، أي في عام 1303-1304م تقديرًا، عن موقفٍ إيجابي من «فداوية» الإسماعيلية؛ إذ توعد في **الرسالة القبرصية** التي كتبها، كما يرجَّح، قبل الحملة الكسروانية الثالثة (1305م)[107] ملك قبرص سرجوان - والأرجح أنه هنري الثاني[108] - ضمنيًا بالقتل على يد هؤلاء «الفداوية»، إن لم يفرج عن أحد الأسرى المسلمين غير المقاتلين الذي اختطفه الصليبيون «غدرًا» من الساحل، و«الفداوية» هم الجهاز الفدائي الخاص بالإسماعيليين النزاريين، وكان ذلك الجهاز قد اشتهر بهذا الاسم منذ أيام السلطان بيبرس.

جاء في رسالة ابن تيمية أن «عند المسلمين من الرجال الفداويّة الذين يغتالون الملوك في فرُشها وعلى أفراسها، من قد بلغ الملكَ خبرُهم قديمًا وحديثًا، وفيهم

---

(106) المرجع نفسه.

(107) في ضوء مضمون الرسالة، من المرجح أن ابن تيمية كتبها قبل حملة كسروان (705هـ/ 1305م) لمطالبة هنري الثاني بالإفراج عن الأسرى المسلمين. ويخص منهم رجلًا اختطفه الصليبيون «غدرًا» من الساحل، ونقلوه إلى قبرص، في الغارة الصليبية على الدامور في جمادى الأولى 702هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1302م أو كانون الثاني/ يناير 1303م، أو في أعمال تسلل متفرقة قام بها الصليبيون في تلك الفترة.

(108) يبدو أن سرجوان في رسالة ابن تيمية هو هنري الثاني الذي سيغتصب منه شقيقه أملريك، أمير صور، الحكم بمساعدة من الداوية. وبقي أملريك في الحكم بين عامَي 1306 و1310م، إلى أن عاد هنري الثاني ملكًا على قبرص في عام 1310م. قارن بملاحق رانسيمان بشأن أسر الفرنج الحاكمة في سوريا، وأسرهم في قبرص، في: ستيفن رانسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، 3 ج، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ج 3، ق 4، ص 851.

الصالحون الذين لا يرد الله دعواتهم ولا يخيب طلباتهم الذين يغضب الرب لغضبهم ويرضى لرضاهم»(109)، ما يمكن أن يحتمل أن ابن تيمية الثاني لم يعدّد أصناف «المنافقين» على أساس الموقف من طبيعة مذاهبهم الاعتقادية بالضرورة، بل على أساس مدى استعدادهم لمواجهة التتار، فوضع تحت خانة «المنافقين» الموصوفين بـ «الزنادقة» فئات واسعة سنّية وشيعية، خاصة وعامة، أمراء ومقاتلة، متفقهة ومتصوفة على أساس موقفهم من التتار، بدليل أنه في مواطن أخرى من فتاواه وكتبه يصنّفهم بطريقة أقرب إلى الموضوعية.

سينقلب هذا الموقف الذي وسم رؤية ابن تيمية ولغته تجاه الشيعة والفِرق الشيعية العرفانية (الغالية) مثل الإسماعيلية، جذريًا في أواخر الطور الأول من ابن تيمية الثاني (700-704هـ)، أي في مرحلة تفاوضه في عام 704هـ/ 1305م مع الكسروانيين، بتكليف من نائب دمشق المملوكي، قبيل الحملة الكسروانية الثالثة. بينما يلحظ في هذا الطور الأول من ابن تيمية الثاني تشدّده بوضوح مع الفِرَق الثيو - صوفية العرفانية لإخضاعها لمراسم الشريعة، من دون التركيز على الشيعة عمومًا. وهنا، حكمت رؤية ابن تيمية للحرية التي أتاحها التتار لتلك الفِرق - وفي مقدمها طريقة محيي الدين بن عربي «الاتحاديّة» - أساس ربطه تلك الفِرق بالتتار. لكنه في مرحلة ابن تيمية الثاني يتهم الفِرق الصوفية والشيعية بالتواطؤ مع التتار تارة، ويتهمهم تارة أخرى بـ «ميل إلى دولة هؤلاء التتار، لكونهم لا يلزمونهم شريعة الإسلام، بل يتركونهم وما هم عليه»(110). وحين يجد أن من هؤلاء «المنافقين» من ينفر من التتار، فإنه يفسر ذلك بأنه «لا لأجل الدين» بل «لفساد سيرتهم [التتار] في الدنيا، واستيلائهم على الأموال، واجترائهم على الدماء والسبي»(111).

لكن ابن تيمية سيبدأ بالتحول من ابن تيمية الثاني إلى ابن تيمية الثالث بعد حملة كسروان الثالثة، كما عبّرت عن ذلك بصورة أنموذجية رسالته إلى السلطان الناصر، بُعَيد نهاية الحملة في عام 706هـ/ 1306م. وسيحكم هذا الطور الثالث،

---

(109) ابن تيمية الحراني، الرسالة القبرصية، ص 49.

(110) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 28، ص 239.

(111) المرجع نفسه.

الذي سنتوقف عنده لاحقًا، أساس الربط، في مرحلة تجدد الصراع المملوكي - التتاري، بين الفِرق الشيعية والثيو - صوفية العرفانية والتتار، على أساس أن تلك الفِرق هي «العدو الداخلي» لدولة الإسلام المملوكية في مقابل «العدو الخارجي» الخارج عن الإسلام، على الرغم من تلفظه بالشهادتين، فما عادت جزءًا من ظاهرة المنافقين المنتشرة بين المتفقهة والمتصوفة، والعامة والخاصة، والمقاتلة والأمراء، بل أضحت «نِحَلًا» قائمة بذاتها يتجسم بها مفهوم «عدو» الإسلام. ومن الناحية الفقهية والمعرفية، سيحكم ذلك في مرحلة ابن تيمية الثالث إنتاج أفكاره وفتاويه التي تحمل أول مرة «رائحة» من الـ «ناصبية»، بالمعنى الذي كان يميز فيه ابن تيمية موقفه منها حتى أواخر حياته.

رابعًا: الحملة الثانية على كسروان (699هـ/ 1300م) ودور ابن تيمية فيها

1 - الاستعداد المملوكي لمواجهة عودة التتار الثانية: جباية الضرائب

في إثر فرار الحامية التتارية (الشحنة) من دمشق، وعودة الأمراء المماليك الذين تحالفوا مع غازان ضد سلطانهم إليه، دخل الأميران بيبرس الجاشنكير وسالار دمشق، وعيّنا جمال الدين أقوش الأفرم من جديد نائبًا لدمشق لملء الفراغ السابق[112]، فعادت الخطبة في 17 رجب 699هـ = 17 نيسان/ أبريل 1300م بدمشق إلى السلطان الناصر بعد مئة يوم من الخطبة لغازان[113].

وصل الأمير جمال الدين الأفرم، نائب السلطنة بالشام في 10 شعبان 699هـ = 30 نيسان/ إبريل 1300م إلى دمشق. ولم تتخطّ عقوباته للمتهمين بالتعاون مع التتار تسمير ثلاثة رجال على جمال وشنق اثنين[114]، ونفي أحد

---

(112) أبو الفداء، ج 4، ص 55-56.

(113) الذهبي، العبر، ج 3، ص 395، وابن كثير، مج 7، ج 14، ص 11.

(114) هم: الشريف القمي وابن العوني البرد دار وابن خطليشا المزي. وشنق اثنين هما كاتب مصطبة الولاية في دمشق وآخر يهودي. انظر: اليونيني، مج 20، ج 6، ص 130. ويشير ابن كثير إلى أن =

القضاة - وقد ولّاه غازان القضاء على دمشق - إلى مصر. وفي أواخر رمضان 700هـ = أوائل حزيران/ يونيو 1301م، جمع الأفرم أعيان أهل الذمة بدمشق، «وقرئت شروط الذمة عليهم وألزموا بها، واتفقت الكلمة على عزلهم من الجهات، وأخذهم بالصغار، وألزم النصارى بالعمائم الزرق، واليهود بالصفر، والسامرة بالحمر»[115]؛ وطبق ذلك في الشام ومصر باستثناء الكرك، حيث لم يطبقه نائبها المملوكي فيها بسبب أن أغلب أهله نصارى[116]. وأدى منع استخدامهم في الوظائف إلى تأسلم «جماعة كثيرة من أعيانهم، لأجل مناصبهم، فاستمروا بعد إسلامهم على ما كانوا عليه»[117]. وكانت السياسة المملوكية هنا امتدادًا للسياسة التي دشنها بيبرس، وواصلها قلاوون مع النصارى بالارتباط طردًا مع ارتفاع وتيرة المواجهة مع الصليبيين، بينما عبّرت هنا عن مخاوف السلطات المملوكية من احتمال تجدد الغارات الصليبية على الساحل، فكانت متغيّرًا تابعًا لمتغيّر مستقل، هو الصراع مع الصليبيين، غير أن ديناميته ستأخذ في الاشتغال خلال العقود الثلاثة اللاحقة، وستتحول إلى سياسة تضييقية، لا على النصارى و«أهل الذمة» فحسب، بل على الفِرق الصوفية العرفانية والشيعية، ما سيكسب هذا الصراع، بدءًا من ثلاثينيات القرن الرابع عشر، دينامية متغير مستقل بالنسبة إلى الطرائق الصوفية العرفانية والشيعية.

2- إخضاع الكسروانيين: توسط ابن تيمية بينهم وبين نائب دمشق

أ- دوافع الحملة كما يصوّرها المؤرخون

ركّز المماليك أولوياتهم الاستراتيجية في مواجهة مخاطر الغارات الصليبية المحتملة على تأمين أمنهم في المنطقة الجبلية الكسروانية الرخوة التي تشكّل مفتاح طريق الصليبيين من بيروت أو طرابلس إلى دمشق. وامتزجت مع هذا

= الأفرم قام بعد عودته إلى دمشق بشنق بعض من عُرفوا بتعاونهم مع التتار، وكحّل وسمّر وشنق بعضًا، وقطع ألسن بعض، انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 12.

(115) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 17.

(116) النويري، ج 31، ص 418-419.

(117) المرجع نفسه، ص 419.

المتغير المستقل متغيرات أخرى، هي تأديب الكسروانيين لإساءاتهم السابقة إلى الجنود المماليك، وإرغامهم على دفع الضريبة المترتبة عليهم، وإدخالهم في نظام «الطاعة» للسلطان، وهي كلها متغيرات ذات طابع سياسي لا طابع مذهبي.

تعود رخاوة هذه المنطقة إلى ضعف ثقة المماليك بها سياسيًا؛ إذ سبق - قبل نحو ستة شهور ونيف - من الحملة الثانية أن تعرّض الكسروانيون لفلول الجنود المماليك في إثر هزيمتهم في معركة وادي الخزندار، ووصلوا «إلى الديار المصرية أشتاتًا متفرقين، عراة مملقين» كما يعبّر بيبرس المنصوري (645-725هـ/ 1247-1325م)[118]. وخلال هروب بعضهم من وجه التتار على طريق ساحل طرابلس، «نزلت إليهم الجبلية من الجبال، ونُهبوا طائفة بعد طائفة، وحفظوا عليهم مضايق الطرقات، وسلبوهم وقتلوا منهم جماعةً. ومن أفلت من أيديهم تلقته العربان الذين بالقرب من غزة وما حولها، وكملوا نهبهم، وجدّدوا سلبهم، فكان ذلك على العساكر أشد نكاية من التتار»[119]، بينما يشير صالح بن يحيى إلى أن «الأذية» أتت من «المفسدين» من أهل كسروان وجزين، ولا سيما «أهل كسروان»، إلى درجة أنهم «أمسكوا بعضًا منهم، وباعوهم للفرنج، وأما السلب والقتل فكان كثيرًا»، بينما أحسن الأمير التنوخي إليهم[120].

---

(118) بيبرس المنصوري، مختار الأخبار: تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية حتى سنة 702هـ، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: الدار المصرية - اللبنانية، 1993)، ص 112.

(119) المرجع نفسه؛ اليونيني، ج 6، ص 130، قارن مع: الدواداري، ج 9، ص 17.

(120) ابن يحيى، ص 47-48. وتذهب التواريخ اللبنانية الحديثة، مستندة إلى التواريخ المارونية المتأخرة، إلى أن دروز لبنان «أرسلوا 12 ألف مقاتل لمطاردة الجيش المصري، بينما كان يتراجع أمام المغول سنة 1300م». انظر: فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، إشراف جبرائيل جبور، 2 ج (بيروت: دار الثقافة، [د. ت.])، ج 2، ص 272، بينما يشير حتي في موطن آخر إلى أنه «في سنة 1300م هاج النشابة الدروز جيش الملك الناصر المنهزم أمام هجمات المغول»، انظر: فيليب حتي، تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة نقولا زيادة، إشراف جبرائيل جبور (بيروت: دار الثقافة، 1972)، ص 389. أما الذهبي المعاصر للحملة، فيشير إلى أن الجيش تفرق بعد معركة وادي الخزندار، «وقد ذهبت أمتعتهم ونُهبت أموالهم، ولكن قلّ من قتل منهم». انظر: الذهبي، العبر، ج 5، ص 391. أما الدويهي فلا يشير إلى هذه الواقعة، في: أسطفان الدويهي، تاريخ الأزمنة، تحقيق الأباتي بطرس فهد، الخزانة التاريخية 3، ط 3 (بيروت: دار لحد خاطر، 1986).

استغرقت الحملة نحو اثني عشر يومًا (20 شوال2- ذو القعدة 699هـ = 8-19 تموز/ يوليو 1300م). ويشير النويري المعاصر للحملة إلى أن الأفرم «قصد استئصال شأفتهم»[121]، بينما يشير ابن خلدون إلى هدفها الانتقامي لما ناله أهل «جبل كسروان والجردية»» من العسكر عند الهزيمة[122]. لكن يبدو - وفق لاوست - أن الكسروانيين تجنبوا ذلك، فلم يقاوموا الحملة بل استسلموا لها في مقابل دفع الضريبة السنوية عن أراضيهم[123]. ودفع الكسروانيون ما قرره الأفرم عليهم، وردّوا ما نهبوه من «أقمشة» وغيرها من الجنود المماليك بعد معركة وادي الخزندار بحسب ما يشير إليه النويري[124]. ويضيف اليونيني إلى نتائج الحملة أن الأفرم أدخل الكسروانيين في «الطاعة»، و«اقتطع أراضيهم وبلادهم جزاء بما عاملوه لبلاد المسلمين»[125]. ويشير الذهبي بدوره إلى «اقتطاع الأفرم» أراضي كسروان[126]، بينما سدت الموارد التي حصل عليها من كسروان جزءًا من حاجاته المالية، بعد أن كان المركز المملوكي في القاهرة يمول جيش الأفرم ونواب الشام بعد عودته من الضرائب التي فرضوها على مصر، أو من القروض التي حصلوا عليها من التجار[127].

ب- حدود المتغيّر المذهبي في الحملة ودور ابن تيمية فيها

لم يؤدِّ مذهب الكسروانيين دورًا أساسًا في حملة الأفرم، وإن كان شائعًا لدى بعض المؤرخين الكبار المعاصرين للحملة الثانية والحملة الثالثة التي تلتها في عام 705هـ/ 1305م - مثل الحافظ الذهبي - أن عوامهم «روافض»، «جهلة»، أو «زنادقة متحللون من الدين»[128]. لكن الذهبي لم يقل إن الحملة

(121) النويري، ج 31، ص 408.
(122) ابن خلدون، ج 5، ص 417.
(123) Laoust, p. 257.
(124) النويري، ج 31، ص 408.
(125) اليونيني، ج 6، ص 130، قارن مع: النويري، ج 31، ص 408.
(126) الذهبي، تاريخ الإسلام، مج 14، ص 750.
(127) المقريزي، السلوك، ج 2، ص 328.
(128) الذهبي، تاريخ الإسلام، مج 14، ص 750؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد =

حصلت لأنهم «روافض جهلة»، بل ما حكمها هو المتغير المستقل المتعلق بدواع أمنية - سياسية - استراتيجية، من أجل إخضاع كسروان للسيطرة المملوكية وصدّ الغارات الصليبية المحتملة وجبي الضرائب منها، في شروط الشحّ الماليّ لتمويل الخزانة، ولمواجهة العودة الثانية للتتار التي أخذت علاماتها تتبدى. ويشير ابن كثير الذي كتب سرديته في وقت لاحق - وهو من تلامذة ابن تيمية - إلى ثانوية التركيبة المذهبية «الرافضية» في الحملة، وأنه كان - بلغة المتغيّرات - متغيرًا تابعًا بسيطًا وليس متغيّرًا مستقلًا، وذلك ببروز دور ابن تيمية في التوسط بين الكسروانيين ونائب السلطنة المملوكي بدمشق، إذ إن العساكر «لما وصلوا إلى بلادهم جاء رؤساؤهم إلى الشيخ تقي الدين بن تيمية، فاستتابهم وبيّن للكثير منهم الصواب، وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين، والتزموا بردّ ما كانوا أخذوه من أموال الجيش، وقرر عليهم أموالًا كثيرة يحملونها إلى بيت المال، وأُقطعت أراضيهم وضياعهم، ولم يكونوا قبل ذلك يدخلون في طاعة الجند، ولا يلتزمون أحكام الملة، ولا يدينون دين الحق»[129].

ج- ابن تيمية مصدرًا لمعلومات عن الحملة الثانية: بين سردية ابن تيمية الثاني وابن تيمية الثالث

لا يوجد في سرد ابن كثير أي جديد في المعلومات المدونة ممن سبقوه قبل الحملة الثانية، سوى معلومة لجوء أعيان الكسروانيين إلى ابن تيمية، وتوسطه بينهم وبين نائب دمشق المملوكي، بينما لا يشير النويري المعاصر للحملة والموظف الكبير في الديوان السلطاني إلى أي شيء عن دور ابن تيمية في هذه الحملة. أما ابن تيمية الثاني نفسه الذي تميزت فتاواه اللاحقة بالتركيز على مذهبية الكسروانيين «الرافضية» وممالأتهم للتتار والفرنجة، و«فرحهم» بمجيء التتار، فلا يصرّح - في حدود ما بلغنا من كتاباته - إلى

= عثمان بن قايماز الذهبي، كتاب دول الإسلام في التاريخ، تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود الأرناؤوط، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، ج 2، ص 238.

(129) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 12-13.

هذه الوساطة؛ إذ لا نجد لديه إشارة مباشرة إلى هذه الحملة إلا في درج الكلام. ونجد هذه الإشارة في رسالة له إلى الملك الناصر كتبها - وفق ما تشير إليه المفردات المرجعية التاريخية للحوادث - في عام 700هـ تقريبًا، أي قبل الحملة، وبالتحديد، قبل عودة غازان الثانية لغزو الشام، أي إنه كتبها في فترة المراسلات بين غازان والناصر، التي سبقت محاولة الغزو الثانية[130]، يستحثه فيها على مبادأة العدو بالهجوم قبل أن «يُقْدم عليهم». ويبيّن ابن تيمية للسلطان، في نوع من «تقدير موقف» تجاه إمكان الهجوم على التتار، ومزايا السيطرة على الجزيرة والمناطق العليا من شمال بلاد الشام، بما يلي: الاستفادة من الصراع الداخلي بين غازان وشقيقه خدابنده، واستغلال نقمة المسلمين في «الموصل والجزيرة وجبال الأكراد» على التتار واستعدادهم الآن للقتال ضدهم، ومخاوف من «فتور» موقفهم وربما انقلاب قوم منهم إلى العدو في حال لم تحصل المبادأة، وحصول العسكر على غنائم كثيرة في حال السيطرة على «البلاد الشمالية كحلب ونحوها»، فـ «فيها خير كثير ورزق عظيم ينتفع به العسكر»[131].

يشير ابن تيمية في درج كلامه إلى أن «قلوب» غالب أهل الجزيرة وجبال الأكراد هي «مع المسلمين، إلا الكفار من النصارى ونحوهم، وإلا الروافض». وينتقل هنا مباشرة إلى التوقف عند الروافض والإشارة إلى حملة كسروان

(130) بدأت هذه المراسلات بوصول قاضي الموصل في دولة غازان ضياء الدين بن بهاء الدين بن يونس الشافعي، في دمشق يوم الثلاثاء 23 ذو القعدة 700هـ = 29 تموز/يوليو 1301م، ثم إلى مصر في 15 ذو الحجة من العام نفسه، والتقى بعد مجيئه بأيام بالسلطان الناصر محمد بن قلاوون، يحمل إليه رسالة من غازان في معنى الصلح، ذكر فيها غازان أسباب الصراع بين السلطنتين الإسلاميتين، ويبرر فيها غزوه الشام في المرة الأولى بعدوان المماليك أوّلًا على ماردين، وأنهم بذلك «هتكوا محارم الله» و«أكلوا المال الحرام» و«ركبوا الآثام» و«فعلوا ما لا تفعله عبّاد الأصنام»، غير أن السلطان الناصر لم ير أنها رسالة في معنى الصلح، بل رآها تهديدًا بالزحف، وبعد التشاور مع الأمراء رد على غازان بلغة مماثلة، وبات يتهيأ للمواجهة. انظر هذه المراسلات في: الدواداري، ج 9، ص 52 وما يليها.

(131) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع المسائل لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، 661-728هـ**، تحقيق محمد عزير شمس، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، سلسلة آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وملحقاتها من أعمال (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1424هـ)، ص 304-306.

الثانية، فيكتب: «[...] فإن أكثر الروافض ونحوهم من أهل البدع هواهم مع العدو، فإنهم أظهروا السرور بانكسار عسكر المسلمين، وأظهروا الشماتة بجمهور المسلمين. وهذا معروف لهم من نوبة بغداد وحلب، وهذه النوبة أيضًا، كما فعل أهل الجبل الجرد والكسروان، ولهذا خرجنا في غزوهم لما خرج إليهم العسكر، وكان في ذلك خيرة عظيمة للمسلمين»[132]. يجعلنا نص ابن تيمية هذا الذي نرجّح أنه كتبه بعد فترة وجيزة من نهاية الحملة الثانية نقف على الحياد - أوّل وهلة - ممّا ذكره ابن كثير عن دور ابن تيمية في الحملة من أنه «جاء رؤساؤهم إلى الشيخ تقي الدين بن تيمية، فاستتابهم وبيّن للكثير منهم الصواب، وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين»[133]. لكن يبدو أن ابن تيمية يستعيد في كتابه **منهاج السنّة** الذي كتبه بعد عام 712هـ، أي بنحو ثلاثة عشر عامًا في الأقل من الحملة الثانية، أمشاجًا منها، مازجًا إياها بطريقة «التلخيص» في التقنيات السردية مع الحملة الثالثة، وبينهما خمسة أعوام - وهذا تقليدي جدًا في البنى السردية. ويتبين الدمج بين أمشاج الحملتين الثانية والثالثة في نصه نفسه، وهو كما يلي:

«أهل السنّة نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس. وقد عُلم أنه كان بساحل الشام جبل كبير، فيه ألوف من الرافضة يسفكون دماء الناس، ويأخذون أموالهم، وقتلوا خلقًا عظيمًا وأخذوا أموالهم، ولما انكسر المسلمون سنة غازان، أخذوا الخيل والسلاح والأسرى وباعوهم للكفار النصارى بقبرص، وأخذوا من مر بهم من الجند، وكانوا أضر على المسلمين من جميع الأعداء، وحمل بعض أمرائهم راية النصارى، وقالوا له: أيما خير: المسلمون أو النصارى؟ فقال: بل النصارى. فقالوا له: مع من تحشر يوم القيامة؟ فقال: مع النصارى. وسلموا إليهم بعض بلاد المسلمين. ومع هذا، فلما استشار بعض ولاة الأمر في غزوهم، وكتبت جوابًا مبسوطًا في غزوهم، وذهبنا إلى ناحيتهم وحضر عندي جماعة منهم، وجرت بيني وبينهم مناظرات ومفاوضات يطول وصفها، فلما

---

(132) المرجع نفسه، ص 305.

(133) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 12-13.

فتح المسلمون بلدهم، وتمكن المسلمون منهم، نهيتهم عن قتلهم وعن سبيهم، وأنزلناهم في بلاد المسلمين متفرقين لئلا يجتمعوا. فما أذكره في هذا الكتاب من ذم الرافضة وبيان كذبهم وجهلهم قليل من كثير مما أعرفه منهم، ولهم شر كثير لا أعرف تفصيله»[134].

يشتمل النص على جمل مرجعية أو إحالية إلى وقائع حدثية، حدثت في زمن هزيمة الجيش المملوكي أمام التتار في غزوهم الأول للشام، وهي: أخذ الخيل والسلاح والأسرى من الجند المنكسرين وبيعهم للصليبيين في قبرص، بينما لا تشتمل رسالته إلى السلطان الناصر التي كتبها بعد الحملة الثانية على أي واقعة حدثية من هذا النوع، فتقتصر عند حدود فرح الروافض بالتتار وشماتتهم بالمسلمين. وفي البنية المرجعية للجُمَل، يورد ابن تيمية أنه لما استشاره بعض ولاة الأمر في غزوهم، كتب جوابًا مبسوطًا، ولم يقل إنه كتب فتوى، أو طُلبت منه فتوى، ثم يقول: «وذهبنا إلى ناحيتهم، وحضر عندي جماعة منهم، وجرت بيني وبينهم مناظرات ومفاوضات يطول وصفها»[135]. هذه الجملة تنتمي مرجعيًا إلى زمن الحملة الثانية، ويمكن في ضوئها فهم ما يسرده ابن كثير، تلميذ ابن تيمية، عن دور شيخه في حصول «خير كثير» للمسلمين من جراء توسط أعيان كسروان معه. أما القسم الثاني من الفقرة الذي يبدأ بفتح بلدهم، وهذه إشارة واضحة إلى الحملة الثالثة، فيشير ابن تيمية إلى أنه نهى عن قتلهم وسبيهم. لكن ما يبقى غامضًا في سرد ابن تيمية التلخيصي الدامج بين أمشاج الحملتين هو جوابه «المبسوط في غزوهم» لمن استشاره من «بعض أولي الأمر»، أتراه قد حدث في زمن الحملة الثانية أم في زمن الحملة الثالثة؟ يشير ظاهر النص إلى أن الاستشارة حدثت قبل الحملة الثانية. نحن، إذًا، في هذا النص، إزاء سردية تاريخية دُونت بعد نحو أكثر من ثلاثة عشر عامًا على حملة كسروان الثانية، وبعد نحو أكثر من ثمانية أعوام على الحملة الثالثة. وتتضح فيها الفجوة بينها وبين السردية التي طرحها ابن تيمية في رسالته إلى السلطان الناصر بعد الحملة الثانية، ثم في رسالته الثانية بعد الحملة الثالثة التي

(134) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 مج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ج 5، ص 158-160.

(135) المرجع نفسه.

سنتوقف عندها، ما يثير إشكالية السرد «المتزامن» مع الحادث والسرد «البعدي» له. وفي هذا السرد البعدي، تدمج عناصر إضافية حدثية وفكرية وتحليلية تعيد بناء الحادث من منظور لحظة السرد البعدي، وهذه مسألة تقليدية يُعنَى البحث الإيستوريوغرافي لطريقة كتابة التاريخ بها أشدّ الاعتناء.

د- في التاريخ الموضوعي لنتائج الحملة

عزز الأفرم بعد الحملة الثانية اعتماده على الأمراء التنوخيين (الدروز) في حماية السواحل؛ إذ سيمنح - بعد نحو شهرين تقريبًا منها - الأمير التنوخي ناهض الدين بحتر في صفر 700هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1300م، إلى جانب أمير محلي آخر هو علاء الدين علي بن حسن بن مصبح في قرية «حديثة»، إمرة طلبخاناه في «الحلقة الشامية»، اعترافًا بمساعدتهما لعسكر المماليك إبان هزيمتهم أمام غازان بعد معركة وادي الخزندار[136]. وتنتمي إمرة الطبلخاناه إلى ما عُرف بـ «أجناد الحلقة»، وهم فرسان محليون تمتعوا بوضع الفرسان النظاميين تقريبًا، وكان ضباط الحلقة لا يتلقون رواتب مباشرة، بل يعتمدون على ريع الإقطاع الممنوح لهم، وكانت «الطبلخاناه»، أو فرقة الموسيقى العسكرية، نوعًا من امتياز للضباط من رتبة أمير الأربعين أو أمير المئة[137]، لكن يمكن أن يقودوا في أوقات الحروب ألفًا من أجناد الحلقة[138]، ويبدو أنهم كانوا ممن عناهم ابن تيمية في رسالته القبرصية إلى سرجوان ملك قبرص بـ «أمراء ذوو بأس شديد» تولوا «الثغور الساحلية»[139].

يبدو أن «المال الكثير» الذي حصل عليه الأفرم من الكسروانيين - وفق

---

(136) ابن يحيى، ص 48.

(137) الصليبي، منطلق تاريخ لبنان، ص 142. وأمير الطبلخاناه، هو كل أمير تُضرب الطبول على بابه، ويلي مقدم الألف في الرتبة، ويخدمه من 40-70 مملوكًا، انظر: كمال الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 211-212.

(138) أبرهام ن. بولياك، الإقطاعية في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان، ترجمة عاطف كرم (بيروت: دار المكشوف، 1948)، ص 21.

(139) ابن تيمية الحراني، الرسالة القبرصية، ص 49.

اليونيني - وسيقدّره المقريزي الذي دوّن تاريخه في القرن الخامس عشر لاحقًا بنحو «مئة ألف درهم»[140]، سدّ بعض حاجات الأفرم، لكنه لم يكن كافيًا لتمويل الاستعدادات لمواجهة حملة غازان الجديدة بعد طرد حاميته من الشام؛ إذ ما إن بدأ محرم 700هـ = أيلول/ سبتمبر 1300م، حتى «ورد الخبر بحركة غازان إلى بلاد الشام»[141]، فاستنفر المماليك لتجهيز الجيش، بجمع مزيد من الضرائب المرهقة، و«كتب إلى الشام بذلك»[142].

لذا، ما كاد الأفرم يعود في ذي القعدة 699هـ = تموز/ يوليو 1300م من كسروان إلى دمشق، حتى رفع في 3 محرم 700هـ = 17 أيلول/ سبتمبر 1300م طردًا مع وصول أنباء عن توجه غازان إلى الشام من جديد، من وتائر جمع الأموال من أملاك دمشق.

ركزت أولويّة الأفرم على جبي الضرائب المقررة على أملاك دمشق الزراعية، بسبب خواء الخزانة المملوكية الشامية من الأموال، بحكم أنه لم يدخل إليها - بحسب ما يشير إليه اليونيني - درهم واحد من جباية عام 699هـ/ 1300م؛ إذ احتفظ الجباة بالأموال التي جبوها على «نزرها اليسير» لأنفسهم، وسرقوها، أو اقترضها الأمراء المماليك[143]. وفي هذا السياق، يورد الذهبي في حوادث عام 700هـ في كتابه **تاريخ الإسلام** أن الديوان أمر بـ «استخراج أربعة أشهر من جميع الأملاك والأوقاف التي بدمشق وظاهرها، فعظم ذلك على الناس، وهرب غير واحد، واختفى آخرون»[144]، وطبق ذلك في مصر والشام[145]. كما يشير أبو الفداء في حوادث عام 700هـ أنه «لما وردت الأخبار بعودة التتر إلى الشام استخرج من غالب الأغنياء بمصر والشام ثلث أموالهم لاستخدام المقاتلة»[146]، بينما يضيف

---

(140) المقريزي، **السلوك**، ج 3، ص 902-903.
(141) المرجع نفسه، ج 2، ص 335، والدواداري، ص 45.
(142) المقريزي، **السلوك**، ج 2، ص 335.
(143) قارن مع: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 15.
(144) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مج 14، ص 750، وابن كثير، مج 7، ج 14، ص 14-15.
(145) ابن خلدون، ج 5، ص 417.
(146) أبو الفداء، ج 4، ص 58.

المقريزي أن الأفرم «أخذ من الأغنياء ثلث أموالهم»، وجهز بها نحو 800 مقاتل من «التركمان والأكراد»[147].

دفعت هذه السياسة الضريبية الفلاحين إلى الفرار من قراهم. ووفق اليونيني الذي وصف نتائج ذلك في حوادث عام 700هـ/ 1300م، «كان خراب الغوطة بهذا السبب أكثر من الذي خرب في زمن التتر»[148]، أي في زمن الحملة الأولى التي انتهت باحتلال دمشق. وكان أهل دمشق لم يخرجوا بعدُ من وطأة ما دفعوه من أموال للتتار فوق ما يتحملونه[149]، وتمفصل شح الموارد لدى المماليك مع تخوفهم الاستراتيجي من الهجمات الصليبية على السواحل، واختراق الشام من القاعدة الكسروانية الاستراتيجية الرخوة؛ إذ هاجم الصليبيون بيروت بأعداد كبيرة في العشر الأخير من شعبان 698هـ = أيار/ مايو 1299م، لكن ريحًا شديدة أغرقت معظم مراكبهم، ففروا بما بقي منها[150]، وكان هذا قبل نحو سبعة شهور من وقوع المعركة الفاصلة بين التتار والمماليك في 28 ربيع الأول 699هـ = 22 كانون الأول/ ديسمبر 1299م، وبقيت المخاوف من تجدد غاراتهم.

في الأخير، وقعت المعركة الفاصلة في شقحب في 2 رمضان 702هـ = 19 نيسان/ أبريل 1303م، وانتهت بكسر التتار، وأبيدت بقاياهم تقريبًا وهي منهزمة تعبر الفرات[151]، فابتعد خطر التتار، وتكرس موقتًا مع اعتلاء السلطان خدابنده السلطنة في عام 1304م خلفًا لشقيقه غازان، بينما استمرت المخاوف من غارات الصليبيين على الساحل، واحتمال تقدمهم إلى دمشق عبر الخاصرة الرخوة سياسيًا بالنسبة إلى المماليك، ما ساهم في نسج الحملة الكبرى الثالثة.

---

(147) المقريزي، السلوك، ج 2، ص 335.

(148) اليونيني، ج 6، ص 222.

(149) النويري، ج 31، ص 397.

(150) المرجع نفسه، ص 376. ويورد ابن يحيى الذي يعتمد عليه المؤرخون اللبنانيون ممن تطرقوا إلى حملات كسروان، ذلك استنادًا إلى النويري. قارن بـ: ابن يحيى، ص 19. كما يشير الدواداري إلى أن الغارة تألفت من 700 مقاتل صليبي. انظر: الدواداري، ج 9، ص 12. أما المقريزي، فيذكر أن أهل بيروت أسروا 80 مقاتلًا منهم. انظر: المقريزي، السلوك، ج 2، ص 312.

(151) أبو الفداء، ج 4، ص 61-62، والمقريزي، السلوك، ج 2، ص 357-359.

خامسًا: الحملة الكسروانية الثالثة الكبرى (1305م)
خراب كسروان

1- من مفاوضات الأفرم - ابن تيمية إلى المجزرة (1305م)

لفهم هذه المفاوضات، لا بد من وضعها في سياقها التاريخي المعيَّن لتحديد المتغيرات المستقلة والمتغيرات الوسيطة والمتغيرات التابعة التي حكمت الحملة - المجزرة.

وقعت هذه المفاوضات بعد نحو عامين تقريبًا من عودة سلطة المماليك كاملةً إلى الشام. كان خطر التتار على بلاد الشام قد ابتعد مع وفاة غازان وانتقال حكم السلطنة إلى شقيقه خدابنده الذي أوفد رسله في رمضان 704هـ = 10 نيسان/ أبريل 1305م، محمّلين بالهدايا، إلى السلطان المملوكي، وطلب عقد صلح معه مدة خمسين عامًا، أو اثني عشر عامًا في الأقل، فاستجاب السلطان له[152]. وبهذه المبادرات ابتعد خطر التتار، بينما ظل خطر الصليبيين قائمًا.

من هنا، قامت أولوية المماليك على تأمين الثغور الساحلية من أي هجمات صليبية جديدة على الساحل، بالاعتماد على الأمراء التنوخيين الذين تكررت آخر هجماتهم على الساحل في جمادى الأولى 702هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1302م، أو كانون الثاني/ يناير 1303م عند نهر الدامور، فتصدى التنوخيون لهم، وفق تاريخ ابن يحيى، وقتل الصليبيون عددًا من أمرائهم وأسروا أحدهم، ويبدو أنهم أسروا عددًا آخر معه؛ إذ يشير ابن يحيى إلى أن «شواني» الفرنج باعت الأمير التنوخي في القرب من قرية «خلدا» بثلاثة آلاف دينار صوري[153]. وهذا هو المتغيّر الوسيط الذي دخل العلاقة بين المتغير المستقل المتبلور والمتغير التابع، وعزز هذا المتغيّر الوسيط تشغيل ديناميات المتغير المستقل سريعًا بقدر

(152) المقريزي، السلوك، ج 2، ص 378-379، وحمزة بن أحمد بن عمر المعروف بن سباط الغربي، صدق الأخبار: تاريخ ابن سباط، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، 2 ج (طرابلس - لبنان: جروس برس، 1993)، ج 2، ص 585.

(153) ابن يحيى، ص 57.

ما سمح للمتغير التابع (الأيديولوجي - المذهبي) بالتطور، ما أعاد قضية إحكام السيطرة على كسروان إلى مقدمة الأولويات المملوكية استراتيجيًا، واتخاذ السلطات المملوكية قرارًا حاسمًا بالسيطرة المباشرة على كسروان، فشرعت في الاستعداد لها.

تشير التواريخ المارونية المتأخرة - ويجب أخذ «أخبارها» بحذر نظرًا إلى شططها التخيلي - والمضطربة بين عامَي 1300 و1305م إلى أن اشتغال المتغير الوسيط في دفع دينامية المتغير المستقل بعد تسوية عام 700هـ/ 1300م في الحملة الثانية، تضافر مع رفع التنوخيين إلى نائب دمشق شكوى على الكسروانيين مؤداها أن الكسروانيين مسؤولون عن قتل الأميرين، بحسب الدبس[154]، بينما أشار ابن يحيى إلى أنهما قُتِلا مع نفر من رجالهما في غارة الصليبيين على الدامور. لكن، كي يبني الدبس سردية التحالف الدرزي - الماروني المبكّر، وفي ضوء تاريخ الأزمنة للدويهي (1040-1116هـ/ 1630-1704م)، وهو تاريخ متأخر عن الحوادث، فإنه رأى ما يلي: «كان قتل الأميرين التنوخيين عند الدامور يعزى إلى هؤلاء الجرديين والكسروانيين معًا، إذ روى الدويهي أنه بعد وقعة الدامور، رفعت الشكوى إلى نائب دمشق المملوكي من الجرديين والكسروانيين، ويظهر أن الدروز الجرديين والموارنة الكسروانيين كانوا حينئذ متفقين، ويؤيده هرب الجرديين بعد أن دارت عليهم الدائرة في عين صوفر إلى غربي كسروان إلى نيبية وأنطلياس التي كانت حينئذ من كسروان، وكان تخمه من الغرب والجنوب نهر الجمعاني»[155].

(154) يوسف الدبس، تاريخ سورية الدنيوي والديني الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة الموصّل، راجعه مارون رعد ونظير عبود، 10 ج (بيروت: دار نظير عبود، [د. ت.])، ج 9، ص 192. ويشير الشدياق إلى أن عشرة أمراء دروز يقودون عشرة آلاف مقاتل واجهوا حملة الأفرم المؤلفة من خمسين ألف مقاتل (يجعلها الشدياق في 1307م وهو وهْم منه)، لكنهم انكسروا، ولجأ أفراد جماعة منهم إلى أحد الكهوف في نيبية، فأغلقه الأفرم، إلى أن ماتوا فيه. انظر: الشدياق، أخبار الأعيان، ج 2، ص 15. أما ابن يحيى، فيذكر أن أهل كسروان «اجتمعوا في [مغارة في نيبية] بعد القتال»، لكنه لا يذكر إغلاق الأفرم إياه. انظر: ابن يحيى، ص 58.

(155) الدبس، تاريخ سورية، ص 192.

حاول الأفرم، في ضوء ما نستنتجه، أن يحل المشكلة مع الكسروانيين بطريقة سياسية قائمة على التفاهم، كي يضمن ولاءهم بما يحول دون أي تقدم صليبي محتمل نحو دمشق ودفعهم للخراج، بما يساهم في حل أزمة الموارد المملوكية الخانقة يومئذ، ما تطلب خضوعهم لسيادة السلطان المباشرة. أوفد الأفرم في إطار هذه الترتيبات إلى الكسروانيين - بالنظر إلى خصوصية كسروان المذهبية الإسلامية غير السنّية في عام 704هـ/ 1305م - شخصية شيعية إمامية معروفة متكيفة مع التسنن، ومعروفة بـ «الترضي عن الصحابة»[156]، ليحاول - بحسب المصادر الدرزية - إقناع الكسروانيين بإصلاح شؤونهم مع أمراء الغرب التنوخيين المعتمَدين من المماليك في حماية السواحل، والدخول في طاعتهم، وهو الشريف زين الدين بن محيي الدين بن عدنان، لكن الشريف لم يستطع - وفق ما ينقله مكارم عن «سجل النسب الأرسلاني» - أن يفعل في التوسط «بين الكسروانيين وبين أمراء الغرب» التنوخيين شيئًا أكثر من مصاهرة الأرسلانيين، فزوج ابنته من أمير درزي أرسلاني هو الأمير سيف الدين المفرج[157] الذي ينتمي إلى الأرسلانيين، الخصوم الأشداء للتنوخيين. ووفق المصادر الدرزية، كان التنوخيون منقسمين منذ عقود عدة أشد الانقسام بين الأرسلانيين، أولاد الأمير أبي الجيش زين الدين صالح الأرسلاني، والبحتريين، وهو انقسام حادّ بينهم، وصل - وفق المصادر الدرزية التاريخية - إلى حد طعن كل طرف في نسب الآخر لنفي أصالته، بل وصل إلى أن تآمر بعضهم على بعض، وتأليب أحد الطرفين السلطات المملوكية على الطرف الآخر[158].

---

(156) كان هؤلاء الأشراف، كما يشير ابن فضل الله العمري، إماميين، غير أنهم كانوا متكيفين مع السنّية، و«يترضون عن الصحابة». قارن: أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. مج 1: المسالك والآثار والأقاليم، تحقيق كامل سليمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، مج 15، ص 342، مع: اليونيني، ج 7، ص 104.

(157) في المصادر الأرسلانية الدرزية، زوّج الشريف ابنته نفيسة من الأمير سيف الدين مفرج الأرسلاني. قارن مع: سجل النسب الأرسلاني، في: سامي نسيب مكارم، لبنان في عهد الأمراء التنوخيين، ط 2 (بيروت: دار صادر، 2010)، ص 118-119.

(158) حاول الأرسلانيون - وفق المصادر والدراسات الدرزية الحديثة - إيغار صدر المماليك على الأمراء التنوخيين الثلاثة، واتهامهم بالتآمر مع بوهموند السادس، فاعتقل بيبرس الأمراء الثلاثة، ولم يُفرَج عنهم بعد إمضاء ما بين سبع إلى تسع سنوات في السجن، إلا في عهد ابنه الملك السعيد بن =

لم تثمر مهمة الشريف شيئًا. لذا، أوفد الأفرم في ذي الحجة 704هـ = حزيران/ يونيو 1305م بعثة إضافية مسانِدة مؤلفة من الشيخ تقي الدين بن تيمية، والأمير بهاء الدين قراقوش ناظر بعلبك، إلى الجبلية، وهم «الجرديون والكسروانيون»، وفق اليونيني، و«الكسروانيون والجرديون» وفق النويري، و«تحدثا معهم في الرجوع إلى الطاعة»[159]، في الوقت الذي شرع فيه الأفرم يجهز حملة عسكرية كبيرة عليهم بسبب أنهم «ما أجابوا إلى ذلك»، بحسب تعبير النويري المعاصر للحوادث[160]. ويرى الصليبي أن البعثة حاولت أن تقنع «الشيعة المحليين بالتخلي عن مذاهبهم الخاصة، وقبول التعاليم السنّية، والتعاون مع الدولة القائمة»[161]، وأشار إلى أن دور ابن تيمية برز نسبيًا في العلاقة بالكسروانيين وفي تهدئة الحملة الثانية، ما يقتضي القول إن اختيار الأفرم لابن تيمية مبني على كون الكسروانيين يعرفونه، وسبق لهم الاتصال «الإيجابي» به، لدرء الضربات المملوكية[162].

إن تقدير الصليبي معقول جدًا تحليليًا في ضوء النقدين الداخلي والخارجي للمعلومة التاريخية، من حيث إن ابن تيمية لم يكن يطلب من الكسروانيين الطاعة السياسية – الضرائبية فحسب، بل الطاعة الأيديولوجية – المذهبية لتجنيبهم ويلات الحملات. هنا، يبدأ المتغيّر التابع المرتبط بإكساب الحملة على كسروان سمات مذهبية – دينية مشرعنة في العمل تحت تأثير المتغيّر المستقل المرتبط بمحددات استراتيجية – اقتصادية – سياسية، الأمر الذي ستُظهره إبان إعداد الحملة الثالثة وبعدها فتاوى ابن تيمية ضد الشيعة خصوصًا، في فتاوى معيّنة.

= بركة، ومع ذلك تعرضت منطقة الغرب في صفر 677هـ = حزيران/ يونيو أو تموز/ يوليو 1278م لحملة عسكرية قوية من نائب دمشق، مدعومًا بعشائر بعلبك والبقاعيين، بدعوى الانتقام لاغتيال قطب الدين السعدي، وأعملت القتل والسلب والإحراق والتدمير في منطقة الغرب لمدة سبعة أيام. للتفصيلات، قارن مع: مكارم، ص 94-102. ويستند مكارم في ذلك إلى: ابن يحيى، ص 42-43.

(159) النويري، ج 32، ص 97.

(160) المرجع نفسه، قارن مع: اليونيني، ج 7، ص 104. رواية مطابقة للمقريزي الذي جاء بعد اليونيني، انظر: المقريزي، السلوك، ج 2، ص 384-385.

(161) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 221.

(162) المرجع نفسه.

2- تعبئة القوات المملوكية واجتياح كسروان

في إثر فشل مفاوضات ابن تيمية - قراقوش مع الكسروانيين، حشد الأفرم قواته قرب الجبل كي يُخضعه نهائيًا للسيطرة المملوكية المباشرة. وفي التاريخ الحادثي للحملة، يشير ابن عبد الهادي إلى أن العسكر توجهوا نحو الجبل طائفة بعد طائفة في ذي الحجة 704هـ = حزيران/ يونيو وتموز/ يوليو1305م[163]، أي قبل النفير العام بشهر أو أقلّ. وفي محرم 705 هـ = تموز/ يوليو 1305م، أعلن الأفرم النفير العام للقتال ضد الكسروانيين، وأن «من تأخر من الأجناد والرجال شنق»[164]، ورافقه في الحملة حجارون ونقابون[165]، وكان قد هيّأ ذلك قبل ثبوت إخفاق نتائج الاتصالات مع أعيان الجبل. ونقل النويري المعاصر للحملة أنه قيل إن عدد من عبأهم المماليك بلغ «نحو خمسين ألفًا»[166]، بينما بلغ عدد الكسروانيين المحاربين - وفق تاريخ ابن يحيى - نحو أربعة آلاف محارب[167]. وشارك في الحملة نواب الشام وطرابلس وصفد، وانضم الأمراء التنوخيون (الدروز) في غرب بيروت إليها، بوصفهم - وفق تحليل مكارم - جزءًا من نظام الحلقات الذي يحتّم عليهم المشاركة في الحملات المملوكية العسكرية، وربما كانوا على أمل أن يحظوا من السلطان بإقطاع كسروان لهم[168].

بعد يومين أو ثلاثة أيام تقريبًا من اقتحام الأفرم لكسروان، قُتل في المعارك في قرية نيبية الكسروانية في 5 محرم 705هـ = 27 تموز/ يوليو 1305، أميران تنوخيان، مع ثلاثة وعشرين من رجالهما من أهل غرب بيروت[169]. وكان من

---

(163) ابن عبد الهادي، ص 150.

(164) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 35، قارن مع: اليونيني، ج 7، ص 104؛ النويري، ج 32، ص 97، والمقريزي، السلوك، ج 2، ص 384-385.

(165) اليونيني، مج 21، ج 7، ص 119.

(166) النويري، ج 32، ص 97.

(167) ابن يحيى، ص 58.

(168) مكارم، ص 123-124.

(169) ابن يحيى، ص 58.

أشد أمراء الحملة على الكسروانيين الأمير سيف الدين أسندمر الكرجي، نائب طرابلس (698-709هـ/ 1299-1309م) الذي تولى نيابة طرابلس خلال الفترة (698-699هـ) ثم خلال الفترة (700-709هـ). ويصفه ابن حجر بأنه كانت «له سطوة في النصيرية من الزنادقة»، ويعرف مسالك جبالهم[170]؛ إذ انضمّ بكل قوة إلى الحملة على الرغم مما عُرف عنه من «مباطنة» للكسروانيين[171].

وبسبب قطع أشجار كسروان، وهو ما سيشير إليه ابن تيمية، بعد قليل من نهاية الحملة، اضطر من بقي من أهل كسروان - وفق تاريخ ابن يحيى - إلى اللجوء إلى «مغارة» بعد القتال[172]، وتشير التواريخ المارونية كالشدياق - وتبعها بعض المؤرخين المعاصرين «العلميين» مثل أسد رستم في ذلك - إلى أن عشرة أمراء دروز يقودون عشرة آلاف مقاتل واجهوا حملة الأفرم المؤلفة من خمسين ألف مقاتل، لكنهم انكسروا، ولجأ أفراد جماعة منهم إلى أحد الكهوف في نيبية، فأغلقه الأفرم، إلى أن ماتوا فيه[173].

---

(170) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 2، ص 226.

(171) النويري، ج 32، ص 97.

(172) ابن يحيى، ص 58.

(173) بشأن الروايات المارونية المتأخرة عن حادثة المغارة، قارن مع: الدويهي، تاريخ الأزمنة، ص 287. ويستند الدويهي إلى تاريخ ابن سباط وإلى ابن القلاعي وابن الحريري، وكلهم متأخرون. أعاد الشدياق إنتاج الواقعة، انظر: الشدياق، ج 2، ص 15. وينسب أسد رستم هذه الواقعة إلى تاريخ ابن يحيى. لكن ابن يحيى يشير إلى لجوء المقاتلين إلى المغارة، ولا يذكر ما حلّ بهم، بينما يشير الشدياق المتأخر عن ابن يحيى إلى أن الأفرم أغلقه على من فيه من أمراء الدروز والجرد. وإذًا، دمج رستم سردية ابن يحيى في سردية الشدياق، لتصير الواقعة لديه أن الأمراء لجأوا إلى المغارة، ودافعوا عن أنفسهم، فبذل لهم الأفرم الأمان، فلم يخرجوا، فأمر نائب دمشق بسد الكهف. انظر: أسد رستم، ج 2، ص 342-343. أما بعض المساهمين في كتابة تاريخ طوائفهم من منظور طائفي، مثل نجلاء أبو عز الدين، فترد على ذلك بأن «ما قيل بأن دروزًا دفنوا في مغارة لجؤوا إليها في قرية نيبية الكسروانية فلا أساس له من الصحة، والذي حدث أن كسروانيين ماتوا في هذه المغارة». أما الكسروانيون، فهم لدى أبو عز الدين الشيعة، بينما لا ترد أي إشارة في كتب الدروز الدينية بأن الدروز سكنوا كسروان، بل كان الدروز مستقرين في ما يُعرف الآن بالمتن الشمالي، والذي كان سابقًا يُعَدّ جزءًا من كسروان الخارجة. كما تردّ على المؤرخ الدرزي ابن سباط - وهو المؤرخ الثاني في الأهمية بعد ابن يحيى - بأنه عندما يذكر الدرزية بين قتلى الكسروانيين والأسرى في حملة 705هـ فهو «يردد ما قرأه دون رويّة»، انظر: نجلاء أبو عز الدين، الدروز في التاريخ (بيروت: دار العلم للملايين، 1990)، ص 210.

استمرت الحملة بدءًا من نقطة الصفر في أوائل محرم حتى 17 صفر 705هـ = 17 أيلول/سبتمبر 1305م، أي نحو شهر ونصف شهر. ووفق ابن تيمية في رسالته من كسروان إلى ابن عمه في دمشق «خرّبت وحرقت» خلالها «مساكنهم [الكسروانيين] والديار، وقطعت زروعهم والأشجار، من العنب الكثير والتوت الغزير والجوز واللوز وغير ذلك»، و«فرّقوا في البلاد»، وتمّ «استيمان من كان تخلّف منهم»[174]. ولعلّ دلالة «استيمان» أو «استئمان» هنا تعني أنهم قدّموا البيعة وحلفوا اليمين بالولاء؛ إذ كان هذا دأب المماليك لأخذ الولاء. ويذيّل ابن تيمية في النهاية رسالته هذه بأنه قد «خرّب الجرد والكسروان ودخل في خبر كان»، و«قمع به طوايف أهل البدع المنافقين من جميع الأجناس والأصناف في جميع النواحي والأطراف»[175]، أي إنه تحوّل بالتعبير المجازي الذي يستعيره أحمد بيضون من قصيدة ت. س إليوت الشهيرة إلى «أرض يباب».

3- انخراط ابن تيمية الثاني في الحملة وفتواه «المفقودة» أو «المزعومة»

برز ابن تيمية الثاني في الحملة التي انخرط فيها شخصيةً «مملوكية» أيديولوجية تعمل في الفضاء الديني - المذهبي لعمل الأفرم نائب السلطنة في دمشق وقائد حملة كسروان الثالثة. وكان منذ عودة السلطة في الشام كاملة إلى المماليك بعد حملة التتار على دمشق مقرَّبًا من الأفرم الذي سيلتحق بعد أعوام عدة بالتتار ضد السلطان الناصر. وكان ابن تيمية يقوم بمهمات الاحتساب مباشرة، بموجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبمضايقة الفِرق الصوفية، من دون إذن «ظاهر» من ولي الأمر، لكن بترخيص فعلي منه. ومن الناحية الفعلية، أطلق الأفرم يد ابن تيمية في دمشق ضد المتصوفة خصوصًا، وعزز قوّته في المجال الفقهي - الديني. وأثارت هذه القوة التي اكتسبها ابن

(174) تدمري، ج 2، ملحق (42)، ص 573.

(175) المرجع نفسه.

تيمية عددًا من «كبار» حاشية الأفرم للدس على ابن تيمية، وبأنه يتآمر مع بعض الأمراء لعزله عن نيابة السلطنة في دمشق لمصلحة نائبها السابق قبجق[176]. غير أن الأمر انكشف للأفرم عن مكيدة، فزاد من اعتماده على ابن تيمية. من هنا، سيكلف الأفرم – كما أشرنا سابقًا – ابن تيمية بالتوسط بينه وبين الكسروانيين لوقف الحملة الثانية على الكسروانيين، ثم سيعتمد عليه في المفاوضات اللاحقة مع الكسروانيين قبيل الحملة الثالثة.

في الحملة الثالثة، صحب ابن تيمية وبعضُ تلامذته – وفق مصادر – الأمير قراقوش، متوجهين إلى غزو كسروان. والأمير قراقوش هو نفسه الذي أوفده الأفرم – وفق مصادر أخرى – مع ابن تيمية لمفاوضة الكسروانيين ودخولهم في الطاعة طوعًا[177]. وكان دور ابن تيمية (الفقيه) تابعًا لدور الأفرم (الأمير)، وهذا ما يشير إليه ابن عبد الهادي، تلميذ ابن تيمية في إيراده ما قيل عن الحملة في زمنها، من أن ابن تيمية انخرط في الحملة بعد أن «حرّك الله تعالى عزمات نفوس ولاة الأمر» لها، «فقام الشيخ في ذلك أتم قيام، وكتب إلى أطراف الشام في الحثّ على قتال المذكورين، وأنها غزاة في سبيل الله»، «وما زال مع ولي الأمر في حصارهم حتى فتح الله الجبل، وأجلى أهله»[178]. وكان حامل راية ابن تيمية في الحملة هو نور الدين محمد بن الصائغ الذي سيغدو في الأعوام القريبة اللاحقة – بحسب تاريخ أبي الفداء – قاضيًا للقضاة في حلب ذات التركز الشيعي الكبير في المدينة وحواضرها الريفية القريبة[179].

يبدو أن هذه «الكتابة»، كما يحدّد ابن عبد الهادي نوعها، هي التي سيذكرها ابن الوردي (691–749هـ/ 1292–1349م) لاحقًا، الذي كان على علاقة بابن تيمية، فيقول في تتميمه تاريخ أبي الفداء إن ابن تيمية أفتى بالحملة[180]، لكن أين

---

(176) البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 205–206.

(177) ابن عبد الهادي، ص 150. أما ابن يحيى فيؤرخ الحملة في 2 محرم – 4 صفر 705هـ = 24 تموز/ يوليو – 25 آب/ أغسطس 1305. انظر: ابن يحيى، ص 20.

(178) ابن عبد الهادي، ص 148–149.

(179) أبو الفداء، ج 3، ص 154.

(180) زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر، 2 ج (النجف: المطبعة الحيدرية، 1969)، ج 2، ص 363.

نص هذه «الكتابة» أو «الفتوى»، خصوصًا أن ما كان يكتبه ابن تيمية يطير في الآفاق؟ لا يعني هذا السؤال إنكار كتابة ابن تيمية إلى تلامذته للالتحاق به في الحملة على كسروان، بل الغرض منه محاولة تبيّن تطور موقف ابن تيمية الفقهي - العملي السياسي من كسروان خصوصًا، والجماعات الاعتقادية الإسلامية غير السنيّة عمومًا.

تشير هذه الأسئلة إلى الغائب الأكبر حتى اليوم في دراسة العلاقة بين تاريخ فتاوى ابن تيمية والحملة على كسروان، على الرغم من أن مؤرخي ابن تيمية القريبين منه والمزامنين له يروون أنه كتب كتاب **الرد على كسروان الرافضة** في مجلدين[181]، لكن ليس معروفًا هل كتب ذلك قبل الحملة، من قبيل «إقامة الحجّة»، أم بعدها؟ وهل كتبهما بالتزامن أم على مرحلتين؟ بينما لا يشير ابن عبد الهادي، وهو من تلامذة ابن تيمية، إلى أنه أقام الحجّة على الكسروانيين قبل الحملة أو بعدها، بل يشير إلى أن ابن تيمية حرّض على الحملة «على ما يقوله الناس»، أي إن هذا القول كان سائدًا في الناس، وليس مما يقوله ابن تيمية نفسه، لسببين: **الأول**، كوْن أهل هذا الجبل (يعني كسروان) «بغاة رافضة سبّابة تعيّن قتالهم»، **والثاني** أن بعض كبراء الرافضة أشار على التتار «بنهب الجبل [يقصد جبل الصالحية الذي دمّره التتار في دمشق]، وسبي أهله وقتلهم وحريق مساكنهم لكونهم سنيّة»، فقال الناس: «كوفئ الرافضة بمثل ذلك بإشارة كبير من كبراء أهل السنّة وزنًا بوزنٍ جزاءً على يد ولي الأمر وجيوش الإسلام»، وأن «المشير المذكور» هو الشيخ ابن تيمية[182]، وما جرى في الصالحية (معقل الحنابلة) من تدمير على يد التتار يعبّر عنه الدواداري المعاصر للحوادث بقوله: «وأما جبل الصالحية فلم يبق به شيء على حاله»[183].

انفرد ابن عبد الهادي بهذه الرواية (أعني مشورة ابن تيمية بغزو كسروان)

---

(181) يروي ابن رشيق أن الرد على أهل كسروان الرافضة هو في مجلدين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن رشيق المغربي (ت. 749هـ)، في: شمس، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ص 295.

(182) ابن عبد الهادي، ص 148-149.

(183) الدواداري، **كنز الدرر**، ج 9، ص 40.

بينما لا ترد في كتابات تلامذة ابن تيمية وأصحابه المباشرين. إذًا، يحدد ابن عبد الهادي - على مستوى العوامل أو الدوافع المباشرة - سببًا انتقاميًا - مذهبيًا دمشقيًا أساسًا لانخراط ابن تيمية في الحملة، هو الاستجابة لبعض كبراء دمشق للانتقام من شيعتها بالرد على الشيعة في كسروان لما حصل لهم في جبل الصالحية إبان سيطرة التتار على دمشق، ويقلب المتغير التابع الأيديولوجي - المذهبي إلى متغير مستقل. أما ابن تيمية نفسه، فلا نجد لديه أكثر من إشارة في درج الكلام كتبها في مرحلة منهاج السنّة، بعد الحملات بما لا يقل عن عقد من الزمن، بأن «بعض ولاة الأمر» استشاروه في «غزوهم» فكتب في ذلك «جوابًا مبسوطًا»[184]، لكن يبقى التشوش قائمًا: هل كتب ابن تيمية هذا «الجواب المبسوط» في مناسبة الحملة الثانية أم في مناسبة الحملة الثالثة، أم في مرحلة طلائع الحملة الثالثة التي كان فيها ابن تيمية وبعض تلامذته؟

4- إجلاء الكسراونيين وإقطاع أراضيهم للأمراء التركمان

في النهاية، أحكم الأفرم سيطرته على كسروان، ومنح الأمان لمن بقي من الكسروانيين، شرط الجلاء عن الجبل. ووفق رسالة ابن تيمية إلى السلطان، تراوح مصير أهل كسروان في هذا السياق بين الإبادة إبان المعارك، ومنْح الأمان لمن بقي واستسلم منهم، على أن يُنقلوا من كسروان إلى مناطق أخرى سيشير إليها ابن تيمية بمناطق أهل السنّة والجماعة، «بحيث لا يكون لأهل البدعة اجتماع على خلاف الطاعة»[185]. واحترم الأفرم وعد الأمان للمهجّرين، حتى إنه عرّض الأمير ناصر الدين الحسين التنوخي (668-751هـ/ 1269-1350م) للعقاب لـ «تعرضه إلى من أعطي الأمان من الكسروانيين»، غير أن البحتريين أقنعوا الأفرم بأن ما نُقل إليه «كذب وافتراء». ويشير ابن يحيى إلى أنه

(184) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية، ج 5، ص 158-160.

(185) رسالة ابن تيمية في أول عام 705هـ إلى ابن عمه عز الدين عبد العزيز بن عبد اللطيف بن تيمية بدمشق، في: تدمري، ج 2، ملحق (42)، ص 572. وحول الأمان لمن استقر في غير كسروان، قارن بـ: ابن يحيى، ص 20.

«كُتبت في ذلك محاضر رأيت بعضها»[186]، بينما يرى سامي مكارم الذي تحكمه البؤرة الدرزية السردية المعاصرة لتاريخ الحملة، ويتأرجح بين محاولة الكتابة العلمية والكتابة المتركزة مذهبيًا - طائفيًا، أن مضايقة التنوخيين للكسروانيين إبان جلائهم عن كسروان أغضبت الأفرم، فأحال إقطاعات كسروان إلى بني عساف التركمانيين بدلًا منهم[187]، بينما يشير التاريخ الموضوعي الذي يمكن تعرُّفُه من خلال المصادر المتواترة والمتزامنة سرديًا مع الحادث، إلى أن السلطات المملوكية قررت إدارة كسروان مباشرة، لا عبر التنوخيين أو أي قوى محلية أخرى، فأقطع الأفرم البحتريين وغيرهم من أمراء الحلقة في الشام إقطاعات بعيدة عن مواطنهم، ما قلل من سلطاتهم المحلية المباشرة التي تختلط فيها البطريركية الإقطاعية مع البطريركية المذهبية. لكن مساعي الحسين لدى السلطات المملوكية أعادت إلى البحتريين لاحقًا إقطاعاتهم في غرب بيروت[188].

رفع الأفرم - وفق ما يورده المقريزي - «أيدي الرافضة» عن أراضي كسروان، لكنه لم يقطعها للتنوخيين بل لأمراء مماليك اعتمدوا على «الجبلية» في زراعتها[189]، ما يعيد السؤال عن الفرْق في نص المقريزي بين «الرافضة» و«الجبليين»، وهو فرْق غامض لا يفصح عنه المقريزي.، كما أنّ التكهن به - كما فعل الدبس في تاريخه - ليس إلا من قبيل «الخرافة» لا أكثر، وهو مبني على مصادر تاريخية متأخرة متركزة مذهبيًا من ناحية الرؤية السردية، تدّعي أن الجبليين - وهُم بالنسبة إليه الجرديون - كانوا دروزًا[190]، ولا سيما أن الجبلية نسبة إلى اسم مكان، بينما الرافضة نسبة إلى مذهب واعتقاد.

نزع الأفرم الأراضي عن الكسروانيين ومنح استثمارها لغيرهم، ما يعني أن

---

(186) ابن يحيى، ص 58.

(187) مكارم، ص 122-123.

(188) الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك»، ص 220.

(189) المقريزي، السلوك، ج 2، ص 309.

(190) قارن مع: أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989)، ص 66-68.

النائب المملوكي تعامل معها بوصفها أراضي أميرية لبيت المال أو للدولة. وفي البداية، أقطع الأفرم كسروان لبعض الأمراء من غير التنوخيين، لكنه سرعان ما سيحول هذا الإقطاع في أوائل عام 1306م إلى الفرسان التركمان المحترفين في الجيش المملوكي في الشام[191]. ويبدو أن من تحكّم بدفع الأفرم إلى تحويل إقطاع كسروان إلى الأمراء التركمان هو قيام «تعميرة» صليبية في جمادى الأولى 705هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1305م، بالمرور من أمام بيروت من دون أن تتعرض لها، أو أن يتعرض لها المدافعون عن ثغر بيروت، حيث توجهت هذه التعميرة جنوبًا نحو صيدا، وأعملت في أهلها النهب والقتل والأسر، بينما قتل المماليك أكثر من ثلاثين صليبيًا، وعلقوا رؤوسهم على قلعة دمشق، واضطر المماليك إلى تحرير الأسرى بشرائهم من الصليبيين، وموّل ديوان الأسرى المملوكي هذه العملية[192]. وقدر مكارم عدد الأسرى الذين استُرجعوا بنحو ستين أسيرًا، «وهو عدد كبير يأسره الصليبيون من جنود المسلمين»[193]. ويبدو أن الأفرم حوّل الإقطاعات إلى الأمراء التركمان لا إلى الأمراء التنوخيين في غرب بيروت، الذين يتولون الدفاع عن المنطقة الممتدة من أنطلياس شمالًا إلى ما بعد بيروت جنوبًا، التي يبدو أن شاطئها كان يمتد دفاعيًا إلى حدود صيدا جنوبًا بسبب عدم تصديهم للغارة الصليبية، ما دفعهم إلى تحريك قواتهم المباشرة[194].

(191) من المفيد الإشارة إلى أن هذه القوة انحدرت على الأرجح من تركمان «الأج» الحدوديين الذين فروا من الحملات التأديبية التي أمر هولاكو بشنها ضدهم في جنوب الأناضول أو التخوم الشمالية العليا لبلاد الشام لتأديبهم، وإخضاعهم لسلطنة سلاجقة الروم التي كانت تابعة له، وربما تغذت بمزيد من الفرسان التركمان إبان تطورات الصراع المغولي - المملوكي في تلك المرحلة ما قبل حملة غازان حول تركمان الأناضول، ومحاولة كلٍّ من المغول والمماليك استمالتهم إليهم، وتشجيع الانشقاق في صفوفهم. لتفصيلات وافية عن تطورات هذا الصراع وموقف تركمان «الأج» منه، وموقع المماليك فيه، قارن مع: متعب حسين القثامي، تركيا في عهد المغول، 641-736هـ/ 1243-1336م (القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 264-285.

(192) ابن يحيى، ص 20-21.

(193) مكارم، ص 126.

(194) المرجع نفسه، ص 126.

يشير المعاصران للحوادث النويري واليونيني بوضوح إلى تحويل الإقطاع إلى الأمراء التركمان، ويذكران أن المماليك أقطعوا «جبال الجرديين وكسروان» على طريقة «الروك العسكري» المملوكي للأمراء التركمان «لأجل عمارة الجبال، وحفظ ميناء البحر من جهة بيروت وتلك النواحي»[195]. وكان هؤلاء التركمان جزءًا من قوة تُعَدّ بالألوف استقدمها بيبرس من سلطنة الروم السلجوقية التي فقدت استقلالها، وخضعت للتتار[196]، وأنزلهم بيبرس في عام 666هـ/ 1267م «بالبلاد الساحلية لحمايتها، وقرّر عليهم خيلًا وعدة، فتجدد له عسكر بلا كلفة»[197]. وكانت قوة هؤلاء الفرسان كبيرة كما يستدل من عدد من أسره غازان منهم، وأبرزوا كفاءتهم في مقاومة غازان، فأسر نحو ألف منهم حررهم المماليك بعد قليل، وقدّر بعض المتابعين عددهم بنحو ستة آلاف تركماني «من حريم التركمان ورجالهم وأولادهم»[198]. وعُرف هؤلاء الأمراء التركمان بأولاد الأعمى التركمان، وأسكنهم المماليك في أوائل عام 1306م في «أزواق» (أي مستوطنات عشائرية عسكرية) على ضفتي نهر الكلب، وأوكلوا إليهم الحفاظ على المنطقة بكاملها. وعُرف زعماؤهم هناك بـ «أولاد الأعمى»، وهي ترجمة عربية للاسم التركي Koroglu (أي «ابن الأعمى»)[199] أو بـ «تركمان كسروان»[200]. وشملت مهماتهم العسكرية والشرطية في منطقة كسروان «مراقبة المنطقة وطريق الساحل، وتأمين

---

(195) النويري، ج 32، ص 98، قارن مع: اليونيني، ج 7، ص 122.

(196) القثامي، ص 304.

(197) المقريزي، **السلوك**، ج 2، ص 49.

(198) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 2، ص 226؛ علاء الدين علي بن محمد بن عبد الله بن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في غزوة الملك الناصر**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: المكتبة العصرية، 2005)، ص 72، ورواية المقريزي عن موقعة عرْض، في: المقريزي، **السلوك**، ص 174.

(199) الصليبي، **منطلق تاريخ لبنان**، ص 144.

(200) ابن يحيى، ص 20. وسيشيع وصف المستقرات التركمانية - العسكرية بـ «الأزواق» التي شكّلت حتى فترة العسافيين والسيفيين التركمان اللاحقة، أي حتى فترة المعنيين، نوعًا من متّحد يعود فيه مقدّم كل «زوق» إلى المقدمين الآخرين، «ويرجعون جميعهم في أحكامهم إلى الأمراء». قارن مع: عيسى إسكندر المعلوف، **دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف**، تقديم وتحقيق عقبة زيدان، 2 ج، ط 3 (دمشق: دار حوران، 2002)، ج 1، ص 235. وكان كل «زوق» يُطلَق عليه اسم مقدّمه أو قائده العسكري. ويبدو أن التركمان كانوا يعيشون في أمكنة أخرى في شكل «أزواق»، قارن بحديث المقريزي عن «أزواق» التركمان بنواحي الفرات في العام 841هـ في: المقريزي، **السلوك**، ج 7، ص 352.

الطرق الجبلية المؤدية إلى الداخل وبالتالي إلى دمشق». وظلت مهمتهم قائمة حتى عام 1382م، حين ساءت علاقتهم بنظام المماليك الجراكسة، فهدم برقوق أزواقهم وما عاد لأولاد الأعمى بعد ذلك ذكر حتى أواخر عهد المماليك[201].

انتقل الكسروانيون بتركيبتهم الشيعية المركّبة إلى المجتمعات الشيعية المحلية في «جزين وبلادها، وفي البقاع، وبلاد بعلبك»[202]، لا إلى مناطق أهل السنّة والجماعة. ويبدو - وفق المهاجر - أن السفوح الشرقية للجبل المطلة على سهل البقاع كانت إحدى أبرز وجهات الشيعة الفارين أو الذين جرى إجلاؤهم من كسروان، ونتج منها عمار السفوح تلك بالقرى، وتحوّل محيط بعلبك إلى مناطق شيعية، بينما بقيت المدينة نفسها سنّية حنبلية. ويشير المهاجر إلى معلومة أنثربولوجية هي أن مفهوم أبناء القرى الشيعية المنتشرة على السفوح الشرقية للجبل عن أصولهم، أنهم «يعودون بأصولهم إلى كسروان وجبيل»[203]، بينما انتقل قسم آخر - وفق ما يشير إليه عيسى إسكندر المعلوف - إلى الشمال، أي - كما يحدد المعلوف - إلى جهات اللاذقية وأنطاكية، واعتصموا في جبالهم»[204]. ويعتقد أن هذا القسم الثاني من المهجَّرين كانوا من النصيرية أو القريبين منها، وانضم قسم منهم - وفق تقدير محمد الهواش العارف بأنساب النصيريين (العلويين) وتواريخهم العشائرية - إلى العشائر النصيرية المتجمعة في القسم الجنوبي من جبل النصيرية، التي ستحمل لاحقًا اسم عشيرة «الخياطين»[205]، لكن يبدو أن جزين كانت المجتمع المحلي الأكثر جذبًا للهجرة القسرية بسبب شيعيتها، وتوافر

(201) الصليبي: بيت بمنازل كثيرة، ص 29، ومنطلق تاريخ لبنان، ص 154.

(202) ابن يحيى، ص 58.

(203) قارن مع: جعفر المهاجر، التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية: أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة (بيروت: دار الملاك، 1992)، ص 115.

(204) المعلوف، ص 158.

(205) محمد هواش، عن العلويين ودولتهم المستقلة (الدار البيضاء: الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، 1997)، ص 93، قارن بمعلومة مطابقة، في: إميل عباس آل معروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية: أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة، 3 ج (طرابلس - لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ج 1، ص 35.

مساحات قابلة للاستثمار فيها. ولهذا غدت مركزًا مهمًا لهذا التجمع الشيعي - النصيري المستتر بالشافعية طوال القرن الرابع عشر[206]، وهو المذهب الفقهي الذي درج الإماميون والنصيريون، ومن قبلهم الإسماعيليون، على إظهاره من باب الـ «تقية»، كتمانًا لمعتقداتهم[207]، وحبًا للشافعي «المطلبيّ» النسب، الذي كان يخص علي بن أبي طالب «بمحبة خاصة» بين الخلفاء الراشدين، وإن كان يراه دون أبي بكر فضلًا، وكان يروى عنه أن النبي خصّ عليًا «بعلم القرآن»، وكان في الخلاف بين علي ومعاوية «يرى أن عليًا كان على الحق، ومعاوية ما كان على الحق»[208]. وأخذت جزين تقع تدريجيًا تحت السيطرة الدرزية المعنية، ثم أصبحت في العصر الحديث تحت السيطرة المارونية[209].

سادسًا: ابن تيمية الثاني ما بعد الحملة الثالثة

عاد الأفرم، نائب السلطنة في الشام - وفق ابن عبد الهادي، في 17 صفر 705هـ = 7 أيلول/ سبتمبر 1305م، بعد «الفتوحات الكسروانية» إلى دمشق، بعد أن «نصرهم الله على حزب الضلال من الروافض والنصيرية وأصحاب العقائد الفاسدة، وأبادهم من تلك الأرض»، بحسب تعبير ابن عبد الهادي[210]. ويبدو أن ابن تيمية عاد معه إلى دمشق، ليبدأ فصلٌ جديد من تداعيات الحملة؛ إذ عاد ابن تيمية إلى دمشق هذه المرة، بعد أن كان دوره قد برز في تعبئة الشام قبل نحو ستة أعوام ضد العودة الثانية للتتار، كرجل «فتوحات» بالمعنى الإسلامي الكلاسيكي للفتوحات، فشبّه في رسالته إلى السلطان فتح كسروان بأنه «شبيه بما كان يجري في

(206) محمد علي مكي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، ط 6 (بيروت: دار النهار، 2006)، ص 230 و253-254.

(207) حول اتخاذ النصيريين لهذا المذهب تقية قارن مع: محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، نقد وتقريظ عبد الرحمن الخير (بيروت: دارالأندلس، 1966)، ص 292.

(208) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، 2 ج (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص 452.

(209) مكي، ص 268.

(210) حول تاريخ العودة، قارن مع: ابن عبد الهادي، ص 150.

أيام الخلفاء الراشدين»، وبأنه «غزوة شرعية»[211]. كما أنه شبّه «قطع أشجارهم» بأنه من قبيل قيام النبي وأصحابه بقطع «نخل» بني النضير (اليهود) وحرقه، وفي هذه النقطة يبدو أن ابن تيمية يردّ على ما يمكن أن يكون رُمي به من الإفساد بحرق الأشجار، بأنه من قبيل رمي يهود بني النضير للنبي بالإفساد لقطعه نخلهم وحرقه، كما يبرره بغاية حربية، هي أنه لو لم يتم قطع أشجار كسروان لكان الكسروانيون قد اختبأوا فيها[212].

1 - اصطدام ابن تيمية الثاني بمراكز القوة الفقهية والعرفانية: من ذروة القوة إلى المحنة

عاد ابن تيمية من كسروان إلى دمشق، في مرحلة التمكّن - بحسب ما نرجّح - التي أشار إليها ابن فضل الله العمري (700-749هـ/ 1301-1349م) بقوله: «ثمَّ بعد ذلك تمكن ابن تَيْميَّة في الشَّام حتَّى صار يَحلق الرؤوس ويضرب الحدود ويأمر بالقطع والقتل»[213]، ولم يتمكن قط قبلها على هذه الصورة. وهكذا، كانت هذه هي صورة ابن تيمية الثاني التي اصطبغت بالعلاقة العضوية بين الفقيه والسلطان. وعن هذه الصورة يعبّر ابن عبد الهادي - نقلًا عن بعض تلامذة ابن تيمية - حين وصف عودة ابن تيمية من معركة شقحب في عام 702هـ/ 1302م ضد التتار، بأنه عاد «عالية كلمته، قائمة حجَّته، ظَاهرة ولَايته، مقْبولة شفاعَه، مجابة دعوته، ملتمسة بركته، مكرمًا مُعظمًا ذَا سُلْطَان وكلمة نافِذَة»[214].

بعد الانتصار في كسروان، عبّر ابن تيمية عن قيمه التفاخرية الانتصارية عبر ما يسمّى - بلغة نظريات النص - بالنص الحاف (Epitexte) الذي يتمتع، بطبيعته، بقيم وأفكار تفاخرية إضافية في حالة ابن تيمية، بما تتضمنه من

(211) المرجع نفسه، ص 155.

(212) المرجع نفسه، ص 157.

(213) ابن فضل الله العمري، «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 321.

(214) ابن عبد الهادي، ص 147.

نكير «شرعي» على مراكز القوى الفقهية الأشعرية، والصوفية العرفانية الأخرى[215]. ويبدو أن تعبير ابن تيمية عن هذه القيم جاء بطريقة «فظة» و«فجة» - بحسب وصف الذهبي لما اشتهر به ابن تيمية - استفزت فقهاء دمشق وقضاتها الأشعريين[216] الذين كانوا يرمون ابن تيمية بـ «التجسيم» وخروجه عن العقيدة الأشعرية في التوحيد والأسماء والصفات، وسبق لهم الاصطدام به، بل الانقسام حوله في حادثة ربيع الأول 698هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1298م بشأن «العقيدة» أو «الفتوى الحموية»[217]؛ فمشكلة الأشاعرة مع ابن تيمية ليست مع صفاتيّته، لأنهم يوافقونه في إثبات بعض الصفات الإلهية التي لا يرون في إثباتها تجسيمًا، كالقدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر، بل مشكلتهم معه في إثباته صفاتٍ يقومون بتأويلها ويرون أن إثباتها يقتضي التجسيم.

---

(215) النص الحاف (Epitexte) في معناه الاصطلاحي السردي هو جميع النصوص والخطابات السمعية والبصرية المتعلقة بالنص السردي من دون أن تجاوره، ومنها أحاديث المؤلف إلى الصحف ورسائله الشخصية وشهاداته... إلخ. انظر: مجموعة مؤلفين، معجم السرديات، تحقيق محمد القاضي (بيروت: دار الفارابي، مؤسسة الانتشار العربي/ تونس: دار محمد علي للنشر، 2010)، ص 456.

(216) الذهبي، تاريخ الإسلام، مج 14، ص 736.

(217) قامت في ربيع الأول 698هـ = كانون الأول/ ديسمبر 1298م «جماعة» منهم عليه بسبب «الفتوى الحموية»، فـ «منع من الكلام» لكنه سرعان ما حصل على دعم القاضي إمام الدين القزويني وأخيه الجلال نائب الحكم في العادلية، فانتصر له القاضي، وهدد كل من يقول «شيئًا عن تقي الدين» بـ «التعزير». انظر: ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 2، ص 88. ويتوقف الذهبي في حوادث عام 698هـ عند هذه الحادثة، ويشير إلى أن في ربيع الأول «قام جماعة من الشافعية المتكلمين فأنكروا على ابن تيمية كلامه في الصفات، وأخذوا فتياه الحموية فردوا عليه وانتصبوا لأذيته، وسعوا إلى القضاة والعلماء، فطاوعهم جلال الدين، قاضي الحنفية، في الدخول في القضية، فطلب الشيخ فلم يحضر، فأمر فنودي في بعض دمشق بإبطال العقيدة الحموية أو نحو هذا، فانتصر له الأمير جاغان المشد، واجتمع به الشيخ، فطلب من سعى في ذلك، فاختفى البعض، وتشفع البعض، وضرب المنادي ومن معه بالكوافيين». في إثر ذلك، اجتمع قاضي القضاة وعدد من الفقهاء بابن تيمية لامتحانه اعتقاديًا، «ورضوا بما هي في الظاهر، ولم يقع إنكار»، «والقاضي يقول: كل من تكلم في الشيخ فأنا خصمه. وقال أخوه القاضي جلال الدين: كل من تكلم في ابن تيمية بعد هذا نعزره. حدثني بذلك الثقة، لكن جلال الدين أنكر هذا فيما بعد، نسي فيما أظن». ويشير الذهبي إلى «الذين سعوا في الشيخ ما أبقوا ممكنًا من القذف والسب ورميه بالتجسيم. وكان قد لحقهم حسد للشيخ وتألموا منه بسبب ما هو المعهود من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته». انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، مج 14، ص 736.

بلغة العلوم الاجتماعية، حاز ابن تيمية بعد عودته من كسروان القوة (Mise en pouvoir) التي تتجاوز مفهوم النفوذ والتأثير في السلطة (Autorité) التي كان يمثّلها الأفرم نائب السلطنة، إلى امتلاك القدرة على «الأمر والنهي» و«الثواب والعقاب». وهي بذلك - كما يمكن القول بلغة حسن صعب - تختلف عن التأثير؛ إذ ليس التأثير مرادفًا للقوة، لكن المعنى الخاص للقوة في تميزها كقوة سياسية هو أنها العلاقة التي تمكّن الفئة أو الشخص من توجيه أفعال آخرين توجيهًا يتفق مع أهدافه، وبذلك يختلف عن أصحاب التأثير «بأنه يستطيع أن يفرض عقوبة على الذين يرفضون السير في الوجهة التي يريدها»[218]، التي تأخذ - في حالة ابن تيمية - شكلها الأيديولوجي الاعتقادي الفقهي المميّز بتطبيق قواعد «التحليل والتحريم»، وهو نفسه مفهوم التمكن لدى العمري. فتوسع على نحو رآه خصومه مجاوزًا للحدّ المعقول في عملية «الاحتساب» في الحياة الاجتماعية - الثقافية اليومية، بهدف تديينها وفق الاعتقاد السلفي، وتحويل هذا الاعتقاد إلى مرجع للضبط الاجتماعي. ويصف العمري ذلك بأنه «صار يحلق الرؤوس ويضرب الحدود ويأمر بالقطع والقتل»[219]، مضيّقًا على الفِرق الصوفية، ولا سيما تضييقه الشديد في جمادى الأولى 705هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1305م على الطريقة الأحمدية الرفاعية النافذة في عامة دمشق ومتصوفتها، من دون أن يبذل الأفرم أدنى جهد للحد من تصرفاته، بما جعل من ابن تيمية صاحب القوة في المجال الديني - الاجتماعي[220]، وكان قد رسخ لدى ابن تيمية الثاني العلاقة بين الصوفية والتتار. وينقل ابن عبد الهادي أن شيخ الطريقة الأحمدية الرفاعية قال له إن أحوالهم لا تستقيم إلا مع التتار[221]. ويرجّح الشيبي أن شيخ الطريقة لم يكن سوى من كان يبجّله نائب غازان في دمشق[222]، مُبديًا حرصه في الوقت نفسه بذكاء فقهي -

---

(218) حسن صعب، علم السياسة (بيروت: دار العلم للملايين، 1966)، ص 136-137 و156.

(219) العمري، «مسالك الأبصار»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 321.

(220) البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 209-210.

(221) ابن عبد الهادي، ص 161.

(222) كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 79.

سياسي - براغماتي لم يكن ابن تيمية قط يفتقر إليه، على تهدئة «مدّاحيه» بلغة ابن عبد الهادي الذين وجدوا أن ابن تيمية بلغ ذروة القوّة في التحكم الأيديولوجي بالسلطة المملوكية بدمشق بقوله: «أنا رجل مِلّة لَا رجل دولة»[223].

اختلف موقف السلطة المملوكية تجاه ما قام به ابن تيمية الثاني من التوسع في عمليات الاحتساب الاعتقادية - الفقهية عما كانت تتخذه هذه السلطة في حقّه إبان ابن تيمية الأول، قبل غزو التتار للشام. وكان يمكن النائب المملوكي في مرحلة ابن تيمية الأول أن يضربه مباشرة لتسببه في مشكلات على خلفية حادثة ادعاء ابن تيمية على أحد الذميين بـ«شتم الرسول» ومطالبته النائب بمعاقبته[224]، بينما غدت يد ابن تيمية بعد صدّ العودة الثانية للتتار طليقة في مجال ما يقدّره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بغضّ النظر عن سلطة القضاة والوظيفة الرسمية للمحتسب، إلى درجة أن الأفرم، نائب السلطنة، لم يبذل أيّ ضبط له في ممارساته الاعتقادية الاحتسابية، على الرغم من استفزازها الشديد لمراكز القوة الأخرى في المنظومة السياسية - الأيديولوجية المملوكية في دمشق، ولا سيما منظومة الفقهاء - القضاة، ومنظومة الطرائق الصوفية العرفانية؛ إذ صادر ابن تيمية الثاني جزءًا كبيرًا من دورها في عمليات الحكم والتنفيذ، وبات أكبر منافس لها في احتكار القوة والتأثير في المجال الأيديولوجي - الاجتماعي، ما أثار - بلغة ابن كثير - لدى أعدائه «الحسد والغم»[225] منه، وهذا تعبير أدبي مجازي نفسي عن الصراع على القوة الاجتماعية بين مراكز القوة الفقهية الأشعرية للسلطة المملوكية ومركز القوة السلفي الحنبلي الجديد. وعلى مستوى اللغة، كان ذلك يعني «تغطرس» ابن تيمية في مخاطبته من يرد عليهم، بل وحتى رسالته إلى سرجون (أو سرجواس)، ملك قبرص، وتهديده، فيها نوع من السلطة والنفوذ. لكن القوة الإضافية التي اكتسبها بعد الحملة زادت من تغطرس القوة والنفوذ في علاقته بالفقهاء والمتصوفة.

استثار ابن تيمية في صعوده إلى عرش القوة والتأثير مراكز القوة الصوفية -

(223) ابن عبد الهادي، ص 147.

(224) ابن كثير، مج 7، ج 13، ص 335.

(225) المرجع نفسه، ص 35.

العرفانيةِ الأخرى، وفي مقدمها الطريقة الأحمدية الرفاعية النافذة في عامّة دمشق، ومنظومتها الحرفية. ويئست هذه الطريقة من إمكان تدخّل الأفرم، لا للحدّ من إفراط سياسة ابن تيمية ضدها فحسب، بل لعدم بذله أدنى جهد لتحقيق التوازن بينه وبينها أيضًا، وهو ما ظهر لديها في إقرار الأفرم تلك السياسة تجاهها في الاجتماع الذي عقده بين ابن تيمية وشيخها في ديوانه بُعيد العودة من كسروان، ما جعل شيخها يصرّح بتفضيل حكم التتار الذي لم يكن يتدخل في عقائدها على الحكم الجديد[226]. وتضافر ذلك مع قيام ابن تيمية وجماعته بتدمير خزانات التدين الشعبي الروحية الدلالية ذات الخلفية الشيعية، بوصفها من مخترعات «الرافضة» الذين بدلوا - وفق ابن تيمية - المساجدَ بالمقامات والمشاهد، وتحديدًا مقام صخرة مسجد النارنج التي كان عموم المؤمنين يتبركون بها، ويقدمون إليها النذور، ويحتشدون حولها في يوم عاشوراء، ويعتقدون أن رأس الحسين حطّ عليها فانشقت له، وأنه عندما تنشق بالكامل تقوم القيامة[227]. وكانت هذه الصخرة تمثّل حسيًا خزان معانيها، وعصارة سردياتها روحيًا، وهي المعاني التي لا تتمثّل سيميولوجيًا في منظور الأنثروبولوجيا التأويلية - كما يعبّر عنها كليفورد غيرتز - إلا في «رموز صلبة محسوسة مختزنة للمعاني»[228]؛ فهي لا تنتمي إلى الصخرة الفيزيقية التي رآها ابن تيمية الثاني وحطّمها، بل إلى صخرة مقدسة أو شعرية تتخطى النثرية المادية، في إطار ثنائية الزمنين النثري والروحي.

استأنفت مراكز القوة الصوفية العرفانية معركتها مع ابن تيمية في المركز الفقهي - السياسي المملوكي في القاهرة، حيث كان الشيخ نصر المنبجي يتمتع بتأثير نافذ كبير في الأمير ركن الدين الجاشنكير، أستاذ الدار في مركز السلطنة، الذي كان «يفرط في محبته وتعظيمه»[229]، وكان في منافسة مع الأمير سلار نائب

---

(226) البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 209-210.

(227) إبراهيم بن أحمد الغياني، «فصل فيما قام به ابن تيمية وتفرد به وذلك في تكسير الأحجار»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 136.

(228) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي، مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 291.

(229) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 89.

السلطنة في القاهرة حول السلطة، في ظل تحويل السلطان الناصر - حتى ذلك الحين - إلى نوع من سلطان اسمي، وكان المنبجي في الوقت ذاته يتمتع بتأثير كبير في قاضي القضاة المالكي. وكان ابن تيمية قد كتب في رمضان 703هـ = نيسان/ إبريل 1304م، أي قبل الحملة، كتابًا بعنوان **النصوص على الفصوص** كنقيض لكتاب ابن عربي **فصوص الحكم**. وقام - وفق الدواداري - بـ «لعنة ابن عربي، وسبّ أصحابه الذين يعتقدون اعتقاده»، ثم صنف ابن تيمية كتابين آخرين فيهما «إنكار كثير على تأليف ابن العربي، ولعنه فيهما مصرّحًا، ولعن من يقول بقوله»، وأرسل بهما إلى شيخ خانقاه القاهرة وإلى الشيخ نصر المنبجي اللذين كانا يعظمان ابن عربي تعظيمًا كبيرًا، ويعتقدان فيه، فاستفزهما ابن تيمية كثيرًا[230].

تشير النصوص مع ذلك إلى أن ابن تيمية خاطب المنبجي بلغة «ليّنة»، أبدى فيها جميع ضروب الاحترام لمقامه في رسائل عدة وجّهها إليه، وليست كلها منشورة في أعمال ابن تيمية. ويُفهم من رسالة ابن تيمية المنشورة الموجَّهة، والمندرجة في رسائل «اللين»، أنه وجهها سابقًا إليه قبل رسالته الأخيرة. ويُفهم منها أيضًا - وفق استعادة ابن تيمية لها - أنه تعرض لحال «الاتحادية» الذين هم في «خدمة» المنبجي تعرضًا «لطيفًا»، وأنه لم يقم بكشف حقيقة أمرهم إلا بموجب «طلب». ولا يوضح ابن تيمية من طلب منه ذلك، غير أن نص الرسالة يحتمل أنه كان «طلبًا» من مركز قوة بيروقراطي - سلطاني، ربما ليشعر المنبجي بأنه ذو قوة لا تقل عن قوته؛ إذ ورد في نص الرسالة «أن بعض الناس ذكر عند خدمتكم الكلام في مذهب الاتحادية، وكنت قد كتبت إلى خدمتكم كتابًا اقتضى الحال من غير قصد أن أشرت فيه إشارة لطيفة إلى حال هؤلاء»، «وأما هؤلاء الاتحادية، فقد أرسل إلى الداعي من طلب كشف حقيقة أمرهم»[231]، ما يشير إلى أن ابن تيمية لم يكن يتصرف في موقفه من الاتحادية العرفانية من تلقاء نفسه بل بموجب «طلب»، أو أنه يغطي تصرفه مسبقًا بتنسيق مع بعض مراكز القوة المملوكية، ليعبّر ذلك عن اكتساب الصراع الاعتقادي بُعدًا سياسًيا مرتبطًا بتحولات مراكز القوى

(230) الدواداري، ج 9، ص 143.

(231) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 2، ص 280، وانظر النص الكامل للرسالة، ص 273-289.

السياسية في جهاز السلطنة المركزي في القاهرة، الذي كان يحكمه يومئذ الصراع بين الأميرين الجاشنكير وسلار. وقد أغضبت رسالة ابن تيمية المنبجي لكونه - وفق ابن حجر - «بالغ في الحطّ على ابن عربي وتكفيره، فصار هو يحطّ على ابن تيمية، ويغري به بيبرس الجاشنكير»[232]، حيث كان هذا الصراع مختلطًا، صراعًا سياسيًّا - إثنيًّا، من حيث هو صراع على السلطة بين المماليك «البرجية» أو الجراكسة والمماليك «البحرية» أو الأتراك. ولهذا ينقل الدواداري عن السلطان الناصر، بعد «تنازله» عن السلطنة، أن «الطائفة البرجية» هي التي باتت مسيطرة، وأن الدولة «دولة البرجية»[233].

2- محاكمة ابن تيمية الثاني الاعتقادية في دمشق بين شكلها الأيديولوجي ومضمونها السياسي

أصدر السلطان مرسومًا يأمر فيه الأفرم، نائب السلطنة في الشام، بعقد مجلس فقهي لـ «سؤال» ابن تيمية عن «عقيدته»[234]، و«امتحانه» فيها - بحسب تعبير ابن حجر العسقلاني - «لما وقع إليه من أمور تُنكر في ذلك»[235]. وانعقدت - بدءًا من 8 رجب 705هـ = 23 كانون الثاني/ يناير 1306م، أي بعد نحو ثلاثة شهور من عودته من كسروان (كانت العودة في 17 صفر 705هـ = 17 أيلول/ سبتمبر 1305م)[236] - ثلاث جلسات لهذا «الامتحان»، وبسبب معرفة ابن تيمية بخطورة عقد المجلس القضائي - الفقهي له، فإنه رفض أن يتم «الامتحان» على أساس «مناظرة» شفوية، بل على أساس نصي تمثّل بـ **العقيدة الواسطية** لشرح عقيدته، وكان قد كتبها في عام 698هـ، قبل غزو التتار لدمشق لأحد قضاة مدينة واسط في العراق[237].

---

(232) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 88-89.

(233) الدواداري، ج 9، ص 155 و186.

(234) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 3، ص 106 وما يليها.

(235) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 88.

(236) ابن عبد الهادي، ص 167.

(237) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 3، ص 125-129.

وفق هذه المناظرة/ المحاكمة التي قامت على الأساس النصي لـ **العقيدة الواسطية**، لم يستطع المجلس أن يجد «مستمسكًا» اعتقاديًا واضحًا على فساد عقيدته، وإن كان موقنًا بأن اعتقاده يقتضي التجسيم، على خلاف الاعتقاد الأشعري التوحيدي في الصفات، بينما كان ابن تيمية يردّ بأنه مثبت للصفات في حدود «الإيمان بالله، الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل»[238]. من هنا، حاول بعض أعضاء المجلس – بحسب ما يورده البرزالي (665-739هـ = 1267-1339م)، وهو من أصحاب ابن تيمية – إدانته، كما يشير اليونيني من المؤرخين إلى أن الفقهاء بحثوا مع ابن تيمية «وسألوه عن أشياء ليست في العقيدة»، أي «العقيدة الواسطية»[239] للحصول على ما «يدينه».

لكن هذه القضايا «الإضافية» التي سئل عنها ابن تيمية ليست معروفة بوضوح، كما أنها ليست واضحة في سرد ابن تيمية المطول للمجالس الثلاثة التي عقدت لمحاكمته/ مناظرته الاعتقادية في دمشق، والتي تعدّ أشمل «وثيقة» وصلتنا عن هذه المحاكمة، لكن من منظور تبئيره السردي أو وجهة نظره السردية – الأيديولوجية. وهذه السردية موزعة على رسالتين كتبهما – على الأرجح – من داخل سجنه في مصر[240]. وإن قدّر بعض المؤرخين الحديثين – مثل جعفر المهاجر لكن من دون أدلة أو مؤشرات – أن ما حدث في كسروان كان من أسباب هذه المحاكمات، ويقصد المهاجر بها الحملة على الشيعة[241] أو ما كان يضعه ابن تيمية في خانة «الرافضة»، فإن النقطة الوحيدة الجديرة بالاعتبار في تقدير المهاجر هنا هي أن

---

(238) المرجع نفسه، ص 107.

(239) البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 210، واليونيني، مج 21، ج 7، ص 123.

(240) انظر النص الكامل لهذه السردية في: ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 3، ص 104-123 و128-135.

(241) يذهب جعفر المهاجر إلى أن هذه الرسالة تشير «إلى السجال الكبير الذي أثاره وجود فقيه كبير، على رأس جيش مسلم، يجوس أرضًا إسلامية، فيحرق الزروع ويقطع الأشجار، ويخنق بالدخان النساء والأطفال اللاجئين إلى المغاور والكهوف هربًا من القتل، مما لا يحل إجماعًا حتى في دار الحرب»، انظر: المهاجر، ص 121.

موقف ابن تيمية من الشيعة كان دافعًا أساسًا في تحريض الفِرق الصوفية العرفانية عليه، من حيث إن نسغها الروحي يرتد - وفق مفهومها عن نفسها - إلى الإمام علي بن أبي طالب، ومن حيث إن حملة ابن تيمية القاسية على «الرافضة» تسلطت عليها في دمشق. من هنا، سيتّهم ابن تيمية الرافضة بأنهم كانوا في عداد من ضغطوا على المركز المملوكي لسوقه إلى المحاكمة، وسيرى أنها نتيجة «ما سعى إليه قوم من الجهمية والاتحادية والرافضة وغيرهم من ذوي الأحقاد»[242]. ويشير ابن الوردي الذي اجتمع بابن تيمية في عام 715هـ، إلى أن ابن تيمية حكى له «عن واقعته المشهورة في جبل كسروان»[243]. ويبدو أن ابن الوردي أضاف إلى تاريخه - وهو متمم تاريخ أبي الفداء - في ضوء هذا اللقاء بينه وبين ابن تيمية، أن ابن تيمية كان هو من أفتى بالحملة، لكنه (أي ابن الوردي) لا يوضح لمن أفتى بها.[244]

يمكن تقدير أن المحاكمة دارت من الأساس - وفق مظهرها الأيديولوجي - حول الجدل بين الاعتقادين السلفي والأشعري. من هنا، سأل المجلس ابن تيمية عن مراده بـ «التحريف والتعطيل»، قاصدين أنه ينفي تأويل الصفات الذي يعتمده أهل التأويل، «والذي هو حرف اللفظ عن ظاهره، إما وجوبًا وإما جوازًا»[245]؛ إذ حاول ابن تيمية أن يتفادى الإشارة المباشرة إلى الاعتقاد الأشعري في جملة فهمه للتأويل بأنه من جنس «تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم من الجهمية والرافضة والقدرية وغيرهم، فسكت [القاضي] وفي نفسه ما فيها»[246]، بمعنى أنها تتضمن الأشعرية التي ذمّ أهل الحديث موافقتها لـ «بعض المخالفين للسنة والحديث من المعتزلة والمرجئة والجهمية والقدرية»[247]، بينما يشير النويري إلى سردية أخرى، هي أن ابن تيمية، بعد أن رأى أن موقف المجلس قد اشتدّ عليه، «أشهد

(242) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 106.
(243) ابن الوردي، ج 2، ص 409.
(244) المرجع نفسه، ص 363.
(245) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 108.
(246) المرجع نفسه، ص 108.
(247) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة: [د. ن.]، 1986)، ج 8، ص 9.

على نفسه من حضر المجلس أنه شافعي المذهب يعتقد ما يعتقد الإمام الشافعي، فحصل الرضى منه، وعنه بهذا القول، وانفصل المجلس»[248].

لم تنته القضية عند هذا الحد؛ إذ عدّها أصحاب ابن تيمية نصرًا لشيخهم على الفقهاء الشافعية، وحين قرأ تلميذه الحافظ جمال الدين المزّيّ فصلًا في الرد على الجهمية، رأى الشافعية أنهم هم المقصودون به، بالنظر إلى ما استخدمه ابن تيمية في المحاكمة من إنكار على الجهمية، قاصدًا بذلك ضمنًا النيل من القضاة الشافعية، فأمر قاضي القضاة الشافعي بحبس المزّيّ، لكن ابن تيمية تحدّاه، وذهب بنفسه وأخرجه من الحبس، فوقع ما يدعى «فتنة ابن تيمية»، ما دفع النائب المملوكي إلى التدخل لتهدئة التوتر، والمناداة بأن «من تكلم في العقائد حل ماله ودمه، ونُهبت داره وحانوته»[249].

3- اضطرابات دمشق: «فتنة ابن تيمية»

كانت محاكمة ابن تيمية على قوله في الأسماء والصفات عبارة عن مظهر أيديولوجي لصراع سياسي مكشوف بين مراكز القوى في الجهاز السياسي - الفقهي المملوكي. وعلى مستوى المظهر الأيديولوجي، تمكن ابن تيمية - وفق رسالته إلى أخيه زين الدين - من إثبات حجيّته أمام المجلس بموافقة عقيدته للكتاب والسنّة، بل تحدى المجلس بأنه مستعد ليحاجّ كل من وجد نصًّا شرعيًا يخالف شيئًا مما قاله، وأن يكتب كلٌّ من أعضائه عقيدته، «لتعرض هذه العقائد على ولاة الأمور، ويعرف أيها الموافق للكتاب والسنّة»[250]. لكنه لم يتوقف عند حدود هذا التحدي، بل مضى إلى المستوى السياسي القابع خلف المظهر الفقهي - القضائي. ووفق ما يورده ابن تيمية نفسه في سرده التبئيري للقضايا التي طرحت في المجالس الثلاثة لمحاكمته/ مناظرته، فإنه هدّد المجلس سياسيًا، قائلًا إن «من خالفني بعد ذلك كشفت له الأسرار، وهتكت الأستار، وبيّنت المذاهب

(248) النويري، ج 32، ص 109.

(249) قارن مع: البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 211-212، والنويري، ج 32، ص 109-110.

(250) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 132.

الفاسدة، التي أفسدت الملل والدول، وأنا أذهب إلى سلطان الوقت على البريد، وأعرّفه من الأمور ما لا أقوله في هذا المجلس، فإن للسلم كلامًا، وللحرب كلامًا»[251].

اضطربت دمشق بين من هو مع ابن تيمية ومن هو ضده. ويشير الذهبي المعاصر للحوادث بصدد هذا الحادث الذي يسميه «فتنة ابن تيمية»، إلى أن الفقهاء «ضايقوا» ابن تيمية خلال فترة «المجالس» هذه، «وثارت الغوغاء والفقهاء له وعليه»[252]، لكن ابن تيمية تحدى القضاة الذين عزّروا بعض الحنابلة، وكان تحديه الأكبر للقاضي الشافعي حين أخرج بيده من السجن أحد الحنابلة كان القاضي قد أمر بحبسه[253]. ويضيف النويري إلى ما ذكره الذهبي أنه نتجت من ذيول المحاكمة في دمشق في هذا السياق فتنة بين الحنابلة والشافعية دفعت الأفرم، نائب السلطنة، إلى النداء بـ «تسكين تلك الفتنة»، و«الكف عن العقائد والخوض فيها، ومن تكلم في ذلك سُفك دمه، ونُهب ماله»[254]. ويبدو أنه خلال ذلك عزر القاضي المالكي في القاهرة بعض الحنابلة، واشتدَّ «طلب كثير» على استقدام ابن تيمية إلى القاهرة، «وأن القاضي [المالكي] قد قام في قضيته، وأن الأمير ركن الدين الجاشنكير معه في هذا الأمر»[255].

4- اتهام ابن تيمية بمحاولة تنصيب سلطان جديد وسط صراع الجاشنكير - سلار

قلِق من هذه النتائج المركز المملوكي في القاهرة، الذي طلب من الأفرم، نائب السلطنة في الشام، عقد المحاكمة للتخلص من ابن تيمية. وتولّدت لديه

(251) المرجع نفسه، ص 117.

(252) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، من ذيول العبر للذهبي والحسيني، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، مراجعة صلاح الدين المنجد وعبد الستار أحمد فراج، التراث العربي 17، ط 2 (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1986)، ص 30.

(253) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 88.

(254) النويري، ج 32، ص 109-110.

(255) اليونيني، ج 7، ص 126.

مخاوف من أن الأفرم لم يقم بما يجب القيام به من تنفيذ وظيفة تشكيل المجلس القضائي، على الرغم من أن الأفرم كان صديق الجاشنكير في صراعه مع سلار[256]، بل تربطه به صلة قرابة، وينتمي إلى عصبيته البرجية الجركسية[257]. وفسر المركز ذلك بأنه نتاج لـ «إفساد» ابن تيمية للأفرم ولعدد من أمرائه، وقيام ابن تيمية بجمع «الناس» حوله لمبايعته سلطانًا منفردًا بالشام[258]، مستغلًا ضعف السلطان، وتحول سلطته إلى سلطة شكلية؛ حيث لم يبق له من السلطة سوى الاسم[259]، في سياق الاستقطاب بين مركزَي القوة الفعليَّيْن المملوكيَّين المتمثّلين في نائب السلطنة سلار، وأستاذ الدار الجاشنكير على منصب السلطنة[260].

برزت تداعيات هذا الصراع بين الجاشنكير (الأستادار) وسلار (النائب) في استدعاء ابن تيمية لمحاكمته في القاهرة؛ إذ تعصب الجاشنكير لنصر المنبجي في المحاكمة ضد ابن تيمية، بينما تعصب سلار له، فغدت قضية ابن تيمية قضية صراع بين مراكز القوى المملوكية[261].

كان الشيخ نصر المنبجي – وفق المصادر المتواترة – هو الذي دفع بالمركز البيروقراطي – الفقهي في القاهرة، وسط انقسامه بين الجاشنكير وسلار، إلى محاكمة ابن تيمية، وأكسب قضية ابن تيمية بُعدًا سياسيًا تلخّص في أن أعداءه

---

(256) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 232.

(257) إيمان عمر شكري (محققة)، السلطان برقوق مؤسس دولة المماليك الجراكسة، 784-801هـ/ 1382-1398م، من خلال مخطوط عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان لبدر العيني، سلسلة صفحات من تاريخ مصر (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002)، ص 35-37.

(258) المقريزي، «المقفّى الكبير»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 505. قارن بالدواداري الذي يشير فحسب إلى اتهام ابن تيمية بأنه «أفسد عقول جماعة كبيرة، ومن جملتهم نايب الشام وأكبر الأمراء الشاميين». انظر: الدواداري، ج 9، ص 144.

(259) سيستقبل هؤلاء الأمراء السلطان بعد نحو عامين في طريقه إلى الحج، وهم راكبون، ولم يترجلوا لتحيته، وسيدفعونه إلى خلع نفسه في عام 708هـ/ 1307م. وتنصيب بيبرس الجاشنكير السلطنة (708-709هـ/ 1308-1309م). وسيكون الأفرم الذي يرتبط بصلة قرابة مع بيبرس – إضافة إلى عصبيته البرجية الجركسية، من أبرز قادة بيبرس الجاشنكير الجركسي في خلع السلطان. بشأن ذلك، قارن مع: شكري، السلطان برقوق، ص 35-37.

(260) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 297.

(261) المرجع نفسه، مج 1، ج 1، ص 89 و297.

ادعوا أنه «يُخْشى على الدولة منه، كما جرى لابن تومرت في بلاد المغرب»[262]، ابن تومرت الذي ابتدأ بنشر مذهبه قبل أن يقيم دولة «الموحدين». وأشار ابن حجر إلى أن ابن تيمية كان «يلهج بذكره ويطريه»[263]، ولربما أثار خصوم ابن تيمية هذه التهمة ضده، بناء على أن ابن تيمية سبق له أن هدد السلطان الناصر وأمراءه في فترة الفراغ التي حدثت في دمشق بين زحف غازان في عودته الثانية إلى دمشق وخلوها من الجيش؛ إذ يذكر ابن كثير أن ابن تيمية «استحثهم على تجهيز العساكر إلى الشام إن كان لهم به حاجة، وقال لهم في ما قال: إن كنتم أعرضتم عنِ الشام وحمايته أقمنا له سلطانًا يحوطه ويحمِيه ويستغِلّه في زمن الأمن»[264]. ويبدو أن ابن كثير استقى هذه المعلومة مما ينقل عن ابن تيمية، وينسب إليه؛ إذ لا ترد هذه المعلومات في الكتب التي أرّخت لابن تيمية، وفي مقدمها كتاب ابن عبد الهادي.

من هنا، سيفسر ابن حجر مدة سجنه الطويلة بأنها كانت تأكيدًا لما رمي به سياسيًا من الاقتداء بابن تومرت[265]. والواقع أن ابن تيمية انتقد ابن تومرت، لكنه في الوقت نفسه دافع عنه، لامزًا متصوفة زمنه وباطنيته، ولا سيما الطرائق الاتحادية العرفانية؛ إذ رأى أن ابن تومرت، «الملقب بالمهدي»، ادعى «المخاريق لقصد إصلاح العامة»، كما يفعل «كل مبطل»، وأن «مذهبه في الصفات مذهب الفلاسفة، لأنه كان مثلها في الجملة»، «وكان فيه نوع من رأي الجهمية الموافق لرأي الفلاسفة، ونوع من رأي الخوارج الذين يرون السيف، ويكفّرون بالذنوب»، لكنه «لم يكن منافقًا، مكذّبًا للرسل، مبطلًا للشرائع، ولا يجعل للشريعة العملية باطنًا يخالف ظاهرها»[266]. وفي نص ابن تيمية نوع من «اللمز» بأنه يفضل ابن تومرت على خصومه العرفانيين المتصوفة والباطنية.

صدر في هذا السياق، ومن طريق البريد، مرسوم السلطان الناصر بطلب

(262) المقريزي، «المقفّى الكبير»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 505.
(263) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 93.
(264) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 16.
(265) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 93.
(266) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 506.

إرسال ابن تيمية إلى مصر[267]، مع رسائل تقريع مباشرة إلى الأفرم، وجّهها قاضي القضاة زين الدين المالكي بوساطة «أستاذ دار»، نائب السلطنة في دمشق الذي كان يومئذ في القاهرة. ويبدو أن القاهرة كانت متخوفة من أن لا يسلمه الأفرم إليها بحكم تردده في ذلك، فأوفدت أحد الأمراء من مرتبة «الحجّاب» في «الأبواب السلطانية» إلى الأفرم لإرغامه على تسفير ابن تيمية إليها[268]، بينما نقل إليه أستاذ داره في دمشق أن القضية سياسية، ويمكن أن تمسه شخصيًا لأن ابن تيمية متهم بـ «جمع الناس» حول الأفرم و«عقد البيعة لغير السلطان»، فخاف الأفرم من هذه التهمة «وبكى»، وسيّر ابن تيمية إلى القاهرة[269]، بينما كان ابن تيمية واعيًا لهذا الاستدعاء - بحسب ما سيرويه بعد قليل في محاكمته في القاهرة - من أن «الفتنة» - بحسب تعبيره - أو «فتنة ابن تيمية» - بحسب تعبير الذهبي - تتصل بمسألة السياسة أو «الملك». ولا يمكن الجزم في ما إذا كان ابن تيمية ضالعًا في محاولة «انفصالية» عن السلطان في القاهرة أم لا. كما لا يمكن الجزم في ما إذا كان الأفرم وبعض أمرائه - ومنهم أمير العرب مهنا - طمعا في كسب ابن تيمية تجاه حذرهما من السلطان، ومن صراع مراكز القوة في القاهرة، واستعداداهم للتمرد في اللحظة المواتية، أي كسب شرعية ما. إلا أن التطورات اللاحقة ستشير إلى أن الأفرم والأمير مهنا الذي سعى لدى السلطان بنفسه لإخراج ابن تيمية من السجن، سيتآمران على السلطان، وسيفران إلى التتار في مرحلة تجدد الصراع المملوكي - الإيلخاني.

5- نقل محاكمة ابن تيمية إلى القاهرة وزجّه في السجن

ردّ ابن تيمية في محاكمة القاهرة على اتهامه بتزعم مؤامرة سياسية لمبايعة الأفرم سلطانًا، بما يعنيه ذلك من انفصال الشام عن مصر، وتكرار واقعة سنقر الأشقر مع السلطان قلاوون في سبعينيات القرن الثالث عشر باللعب على وتر الصراع بين نائب السلطان سلار وأستاذ الدار الجاشنكير، وبتوظيف موقفه

(267) الذهبي، من ذيول العبر، ص 30.

(268) النويري، ج 32، ص 108.

(269) المقريزي، «المقفّى الكبير»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 505.

الحاسم ضد التتار باتهام خصومه بأنهم «أعداء الإسلام الذي يبغضونه، ويبغضون أولياءه والمجاهدين عنه، ويختارون انتصار أعدائه من التتار»[270]، وبأنهم كادوا له بسبب عملهم لمصلحة التتار الذين يعملون على «فساد ملّتكم ودولتكم»، وبأنهم حرّضوا عليه لغايات سياسية قائلًا: «لعلمهم بأني أواليكم، وأسعى في صلاح دينكم ودنياكم»، وبأن «بعضهم قد ذهب إلى بلدان التتار، وبعضهم مقيم بالشام وغيره»، وأعلن: «لهذه القضية أسرار لا يمكنني أن أذكرها، ولا أسمي من دخل في ذلك حتى تشاوروا نائب السلطان [سلار الذي كان يدعم ابن تيمية في مواجهة الجاشنكير]، فإن أذن في ذلك ذكرت لك ذلك، وإلا فلا يقال ذلك». وعدّ ابن تيمية محاكمته «قضية» أكبر من مظهرها الاعتقادي، ويروي ابن تيمية ذلك قائلًا: «هذه القضية أكبر مما في نفوسكم، فإن طائفة من هؤلاء الأعداء ذهبوا إلى بلاد التتر، فقال: إلى بلاد التتر؟ فقلت نعم. هم من أحرص الناس على تحريك الشرّ عليكم، إلى أمور أخرى لا يصلح أن أذكرها لك»[271]. وردّ ابن تيمية ضمنيًا على اتهامه غير الرسمي بقضية أنه يعمل كي يكون كـ «المهدي» ابن تومرت، ويستولي على السلطان بدعوى إقامة الدين، موجهًا كلامه إلى الأمراء أكثر من القضاة، بأنه افتراء عليه من قبل أولئك الذين يتعاملون مع التتار «يفسدون بها ملتكم ودولتكم»، و«جعلوني إمامًا مستترًا، لعلمهم بأني أواليكم، وأسعى في صلاح دينكم ودنياكم، وسوف - إن شاء الله - يتكشف الأمر»[272].

صنف ابن حجر الذي حاول أن يقدم سردية موضوعية لابن تيمية «مستقلة» عن أعدائه وأصحابه، الجبهةَ التي اتّحدت ضده بأنها مؤلَّفة من الفقهاء الأشعريين الذين يرمونه بالتجسيم، والمتصوفة العرفانيين الذين يرمونه بـ «الزندقة لقوله عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يستغاث به»، ومن يرميه بـ «النفاق لوقوعه في علي بن أبي طالب»، «ولقوله إنه كان مخذولًا حيث ما توجّه، وإنه حاول الخلافة مرارًا فلم ينلها، وإنما قاتل للرياسة لا للديانة، ولقوله: «أبو بكر أسلم شيخًا يدري ما يقول، وعلي أسلم صبيًا، والصبي لا يصح إسلامه على قول ...إلخ»، ومن يرميه

(270) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 28، ص 138-139.
(271) المرجع نفسه.
(272) المرجع نفسه.

بطموح سياسي - سلطوي لتقلد «الإمامة الكبرى» على غرار ابن تومرت[273].
وبغضّ النظر عن مدى اضطلاع هذه القضايا بإثارة المحاكمة له في القاهرة، فإن ابن حجر الذي صاغ ترجمة ابن تيمية في قرن لاحق، يعبّر عن القضايا التي أثيرت ضد ابن تيمية. أما ما يتعلق بعلي بن أبي طالب، فإن ابن تيمية عبّر عن أشياء من قبيل ما رماه به أعداؤه، ويذهب في كتابه الشهير **منهاج السنة النبوية** في معرض سجاله مع الفقيه الشيعي صفيّ الدين بن المطهّر الحلّي إلى ما يلي «قوله: 'وهذه الفضيلة لم تثبت لغيره [علي بن أبي طالب] من الصّحابة'[274] ممنوع، فإنّ النّاس متنازعون في أوّل من أسلم، فقيل: أبو بكر أوّل من أسلم، فهو أسبق إسلامًا من عليّ. وقيل: إنّ عليًّا أسلم قبله. لكنْ عليٌّ كان صغيرًا، وإسلام الصّبيّ فيه نزاع بين العلماء. ولا نزاع في أن إسلام أبي بكر أكمل وأنفع، فيكون هو أكمل سبقًا بالاتّفاق، وأسبق على الإطلاق على القول الآخر. فكيف يقال: عليّ أسبق منه بلا حجّة تدلّ على ذلك»[275].

حاول ابن تيمية أن يجرّ محاكمته في القاهرة إلى ميدان الصراع السياسي، ونفي قصد المجلس القضائي بالقضايا التي طرحها عليه بأنها من قبيل قضايا «الحكم الشرعي»، بل تقبع السياسة خلفها؛ إذ يذكر أنه قال للقضاة إنه «ما كان مقصودكم الحكم الشرعي»، بل النزول عند مقتضيات الخنوع السياسي، وذلك باتهامه بسعيه إلى «الملْك»، واتهمهم بأنهم حين سمعوا هذه التهمة «أحجموا وخافوا من الكلام»، وأنه لو كان يطلب الملْك لـذهبت الطيور به[276]، كنايةً عن أنه سيُقتَل ويرمى في الفلاة فتأكله الطيور، في حين رفض القضاة الحديث في هذا الموضوع[277]، وأن أمر «الملْك» ليس مطروحًا في القضايا المثارة ضدّه. وتحداه المنبجي بأن يعرض «المحاضر» المنظّمة ضده لـ «يقدح» فيها، لكن ابن تيمية

---

(273) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 93.
(274) هذه العبارة هي لابن المطهّر الحلّي في مسألة مناقب علي بن أبي طالب، أنه أوّل من أسلم، وأن هذه المنقبة لم تثبت لغيره من الصحابة، ويردّ عليه ابن تيمية.
(275) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، مج 7، ص 155.
(276) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 151.
(277) المرجع نفسه، ص 151.

رفض ذلك، وعدّها «حقيرة»، وأدنى من أن يُحتاجَ إلى القدح فيها، وفي هذا الرد تعريضٌ من ابن تيمية بالمنبجي نفسه ولمز له[278]. ونجم عن هذا الصراع الذي غدا مسيّسًا من خصوم ابن تيمية ومنه هو أيضًا، حبس ابن تيمية، لكن من دون قتله[279].

6- سجن ابن تيمية الثاني ومرسوم السلطان باستتابة الحنابلة أو حل دمائهم وأموالهم

حدّد ابن عبد الهادي تاريخ طلب السلطان تسفير ابن تيمية إلى القاهرة في 5 رمضان 705هـ = 20 آذار/ مارس 1306م؛ وفي 22 رمضان 705هـ = 6 نيسان/ إبريل 1306م، عُرِض ابن تيمية على مجلس فقهي في القاهرة لفحص معتقده «التجسيمي»، وحكم عليه القاضي المالكي بالحبس[280]. وفي 28 رمضان 705هـ = 12 نيسان/ إبريل 1306م، صدر مرسوم السلطان الخاص بابن تيمية والحنابلة من أتباعه، وأُعلمت الشام بالقرار.

يفصّل النويري في أخبار ذلك؛ فينشر النصَّ الكامل للمثال أو الأمر السلطاني الذي يركّز على اعتقاد ابن تيمية في الذات والصفات، وما يهم منه في هذا البحث موقف السلطان من فتاوى ابن تيمية؛ إذ رأى أن ابن تيمية «شهر من فتاويه في البلاد ما استخفّ به عقول العوام، وخالف في ذلك علماء عصره، وفقهاء شامه ومصره، وبعث رسائله إلى كل مكان، وسمّى فتاويه أسماء ما أنزل الله بها من سلطان»، وأنه ليس لمن يعتقد عقيدته إذا لم يتب عن ذلك «إلا السيف فليقف كل أحد عند هذا الحدّ»[281]، و«قرئ مرسوم السلطان بسجنه في الجوامع»، مترافقًا مع النهي الشديد والتخويف والتهديد لكل من يتبع ابن تيمية في هذا الأمر، «وبعزل كل من يتبعه من المدارس والمناصب»، و«أن لا يكون لهم في بلادنا حكم ولا قضاء

(278) المرجع نفسه، ص 154.
(279) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 88.
(280) ابن عبد الهادي، ص 193-194.
(281) النويري، ج 32، ص 112-115.

ولا إمامة ولا شهادة ولا ولاية ولا رتبة ولا إقامة»، و«لتكتب المحاضر الشرعية على الحنابلة بالرجوع عن ذلك، وتسير إلينا بعد إثباتها على قضاة الممالك»[282]، و«نودي بدمشق وغيرها: من كان على عقيدة ابن تيمية حلّ ماله ودمه»[283]. وأُرغم حنابلة دمشق - كما يشير ابن حجر - تحت وطأة الحملة عليهم، على أن يشهدوا «على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي»[284].

شملت الحملة الفقهاء الحنابلة لإرغامهم على التحول من الحنبلية إلى الشافعية[285]. ووصف ابن تيمية من داخل سجنه هذا المرسوم بأن «كتاب قازان الذي قرئ على منبر الشام أقرب إلى شريعة الإسلام من هذا الكتاب الذي كتب على لسان سلطان المسلمين، وقرئ على منابر الإسلام»[286]؛ وتيقن بأن السلطان الناصر كان يمثّل «السلطة الاسمية» (الشرعية)، بينما من يقرر الأمور هم أمراؤه في «السلطة الفعلية» ويضعون على لسانه المراسيم.

7- إعادة ابن تيمية إلى السجن وصراع الجاشنكير - سلار

بعد عام واحد من حبس ابن تيمية، وفي أواخر رمضان 706هـ = نيسان/ إبريل 1307م، ضغط سلار، نائب السلطنة، على القضاة للإفراج عن ابن تيمية. ووافق القضاة الثلاثة على ذلك، على أن يتراجع عن جزء من عقيدته، غير أن ابن تيمية لم يستجب لهذا الطلب، ورفض الحضور[287]. وبعد أقلّ من عام، توسط

(282) المرجع نفسه، ص 112-114.

(283) الذهبي، من ذيول العبر، ص 31. هناك معلومات متطابقة حرفيًا مع ما يورده البرزالي في: «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 211، وقارن مع: الدواداري، «كنز الدرر وجامع الغرر»، ص 232.

(284) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 89.

(285) كما شملت من يقول بالاعتزال في الأسماء والصفات. ويشير اليونيني في حوادث عام 706هـ/ 1306م إلى عقد مجالس للتحقيق الاعتقادي مع بعض الفقهاء المعتزلة أو ذوي الميول الاعتزالية وتعزيرهم أو إرغامهم على «التوبة والتبرؤ» من الاعتزال. وهكذا طاولت الحملة من يقول بالصفات ويثبتها كلها على طريقة الحنابلة، وكذا من ينفيها كلها على طريقة المعتزلة، لكن المقصود بهذا المرسوم هم الحنابلة عمومًا، وابن تيمية وأتباعه خصوصًا، انظر: اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ج 7، ص 326.

(286) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 155.

(287) البرزالي، «المقتفي»، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام، ص 212.

مهنا بن عيسى، أمير العرب، للإفراج عنه لدى السلطان، وقام بنفسه بالإفراج عنه من الجُب. وفي 25 ربيع الأول 707هـ = 23 أيلول/ سبتمبر 1307م، عقد سلار مجلسًا ليجتمع فيه القضاة بابن تيمية المُخرَج من حبسه، لكن القضاة امتنعوا عن حضور المجلس، فأفرج سلار عن ابن تيمية بعد إقرار ابن تيمية أمام المجلس وأمام «جماعة من الأعيان المفتين والعدول» برجوعه عن «اعتقاده»، وإشهاد المجلس أنه «أشعري»[288]. والواقع أن ابن تيمية لم يكن أشعريًا، لكنه كان يرى أن أهل السنّة يرون أن «الأشعرية خير من المعتزلة والرافضة عند كل من يدري ما يقول، ويتقي الله في ما يقول»[289].

كان بالمرصاد لابن تيمية بعض المشايخ وقادة الطرائق الصوفية النافذين، يساندهم بعض الأمراء، فتحشدوا مع 500 مريد أمام ديوان نائب السلطنة يطالبون بمحاكمته في قضية أخرى هي أنه ينكر شرعية الاستغاثة بالنبي، فاضطر سلار إلى إعادة ابن تيمية وهو في طريقه من القاهرة إلى دمشق، واعتقل ابن تيمية ثانيةً في 18 شوال 707هـ = 10 نيسان/ أبريل 1308م في سجن الحاكم (القاضي) في القاهرة؛ حيث لم يستطع سلار أن ينقذه، وبقي مسجونًا في سجن القاضي حتى نهاية صفر 709هـ = أوائل آب/ أغسطس 1309م، ثم نُقل من سجن الحاكم في القاهرة، بدعوى أنه يقوم بنشاطه من داخل سجنه مع جماعة يحضرون إليه «وأنه يعظهم ويتكلم في أثناء وعظه بما يشبه ما تقدّم من كلامه»[290]، إلى السجن في الإسكندرية، معقل خصومه الألداء من مريدي محيي الدين بن عربي، في «هيئة المنفيّ»، لإفساح المجال أمام قتله «غيلةً»[291]. ووفق ما نقله ابن كثير فإن الجاشنكير، ومن ورائه المنبجي، زجّ بابن تيمية من جديد في السجن، لأنه «كان ينال من الجاشنكير ومن شيخه نصر المنبجي، ويقول: زالت أيامه وانتهت رئاسته، واقترب انقضاء أجله ويتكلم فيهما وفي ابن عربي وأتباعه»[292]. تحولت قضية

(288) ابن عبد الهادي، ص 196، وقارن مع: النويري، ج 32، ص 115-116.
(289) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، ج 1، ص 444.
(290) النويري، ج 32، ص 118.
(291) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 49.
(292) المرجع نفسه.

ابن تيمية إلى ساحة خلفية للاستقطاب البيروقراطي السلطاني بين سلار والجاشنكير، فحاول سلار أن يحرره من السجن لكن الجاشنكير أعاده إليه، وفق قواعد اللعبة ذاتها، وهي لعبة «المحاكمات».

تمخض الصراع أخيرًا بين الأميرين عن تنازل سلار للجاشنكير بيبرس، فتسلطن في شوال 708هـ = آذار/ مارس 1309م، تحت اسم المظفر، بإفتاء جماعة من العلماء، «وأطاعه أهل الشام»، بينما عين سلار نائبًا للسلطنة[293]. إلا أن عهد المظفر لم يستمر إلا مدّة قصيرة؛ إذ عاد الناصر بقوة أمراء الجيش – وفق أبي الفداء – في مستهل شوال 709هـ = آذار/ مارس 1310م إلى سلطنته[294]، بعد انهيار سلار والجاشنكير، وشرع السلطان في تصفية الحسابات مع «كبراء الدولة» الذين شرعنوا تسلطن الجاشنكير، بعد إجباره على التنازل عن دست السلطنة، وكان يحمل في جيبه – وفق ابن حجر – فتاوى بقتلهم. وفي هذا السياق، أفرج السلطان في 18 شوال 709هـ = 20 آذار/ مارس 1310م عن ابن تيمية، بعد أن أقنع القضاة بأن ابن تيمية «تاب» عن «اعتقاده» في الصفات و«التجسيم»، طمعًا في الحصول منه على فتوى بقتلهم، لكن ابن تيمية لم يقبل – وفق ما يشير إليه تلميذه ابن عبد الهادي وابن كثير وكذلك النويري – هذه الصفقة «القذرة»، وامتنع عن ذلك[295]، وفي الأخير لم ينتظر الناصر فتاوى ابن تيمية، فانتقم من الخليفة المستكفي وسجنه، وعزل القضاة الذين عملوا في دولة الجاشنكير، لكنه ظلّ بحاجة إلى ابن تيمية، في سياق التوتر الشديد في العلاقات المملوكية – التتارية الإيلخانية. وهنا تبدأ مرحلة ابن تيمية الثالث، وهي المرحلة الحقيقية في فتاواه ضد الروافض والشيعة والنصيرية.

---

(293) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 298، وقارن مع: اليونيني، ج 7، ص 392.

(294) أبو الفداء، ج 4، ص 72.

(295) ابن عبد الهادي، ص 218–221، وقارن مع: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 53.

الفصل الثالث

ابن تيمية الثالث والسلطان
توتر العلاقات
السنّية المملوكية - الشيعية الإيلخانية

تبدأ مرحلة ابن تيمية الثالث بعودة دوره إلى البروز في شروط توتر العلاقات المملوكية - الإيلخانية (1312-1317م)، وتنتهي بمحاكمته من جديد في عام 1218م، لتبدأ بعدها سلسلة اضطهادات وتهميشات له حتى وفاته في عام 728هـ/ 1328م. وفي هذه المرحلة، تبدأ العلاقة بين المتغير المستقل الجديد أو المتجدّد المتمثّل في تجدّد الصراع المملوكي - الإيلخاني التتاري حول بلاد الشام، والمتغير الأيديولوجي التابع المتمثّل في فتاوى ابن تيمية ضد الفِرق الإسلامية غير السنّية في هذه المرحلة، وكتابه الكبير **منهاج السنّة** بالترابط، أي إن الفتاوى التي أنتجت في هذه المرحلة، بما فيها **منهاج السنّة**، كانت من آثار اشتغال المتغير المستقل المتجدد أو الجديد، بعد أن كان الارتباط «السببي» في مرحلة ابن تيمية الثاني حتى الحملة الكسروانية الثالثة ضعيفًا، ويتمثل في آثار الحملة في ابن تيمية نفسه، وإنتاجه وجهات نظره وفتاواه، وليس تلبيةً لحاجة المتغير المستقل واستدعائه الوظيفي لهذه الآثار.

يصحّ في هذه العلاقة الارتباطية بين المتغير التابع والمتغير المستقل في مرحلة ابن تيمية الثالث وصف ابن تيمية بأنه أعاد صوغ الصراع المملوكي - الإيلخاني التتاري على المستوى المذهبي كصراعٍ سنّي - شيعي، وكتب **منهاج السنّة** بناءً على إلحاح مورس عليه - كما ذكر في مقدّمته - في مرحلة الصراع بين السلطان الناصر والسلطان التتاري الإيلخاني خدابنده (706-716هـ/ 1303-1316م)، بينما يشير تاريخ علاقة السلطان الناصر بابن تيمية إلى أنه لم يعدّه فقيهًا «عضويًا» له، بل قرّبه لطلب تأييده وولائه، ولا سيما أنه يملك نفوذًا في دمشق وفي عوامّها، في مرحلة استهداف التتار لها من جديد، وليس لجعله «مفتيَ السلطان» الذي يشرعن سياساته كلما شاء. وفي إطار هذا الارتباط، طوّر ابن تيمية الدينامية الأيديولوجية الكسروانية ضد

«الروافض» التي عبّر عنها في رسالته إلى السلطان الناصر بُعيد حملة كسروان الثالثة إلى حدودها القصوى، وبلور إرهاصاتها التي أظهرها في تلك الرسالة فقهيًا واعتقاديًا - معرفيًا وسياسيًا، إلى درجة أنه كتب - كما يقول أكثر من مصدر - مجلدين «مفقودين» في الردّ على الكسروانيين، ولا نجزم على التحديد متى كتبهما، غير أننا نرجّح أنه كتبهما بعد الحملة الثالثة.

بدأت هذه المرحلة فعليًا مع استنفار السلطان الناصر جنودَه لمواجهة تقدم التتار؛ إذ كان التتار قد بدأوا في التحرك - وفق ما يسرده الدواداري - منذ أول صفر 712هـ = 7 حزيران/ يونيو 1312م. واستكمل السلطان نفيره مع أوائل رمضان 712هـ = أواخر كانون الأول/ ديسمبر 1312م، وحتى 2 شوال 712هـ = أواخر كانون الثاني/ يناير 1313م. وخلال ذلك، يشير الدواداري إلى أن الفرسان المماليك كانوا يستعرضون قوّتهم يوميًا تحت قلعة القاهرة بنحو «ألفي فارس»[1]، ليتوجه السلطان بعد ذلك بجيشه إلى الشام ومنه إلى مواجهة التتار بـ «نيّة الغزاة» ضدهم، بحسب ما يورده النويري والدواداري، وهُم الذين كانوا مسيطرين على المناطق العليا من شمال بلاد الشام والجزيرة الفراتية، حيث كانت تواريخ تلك الفترة تشير إلى خدابنده بأنه صاحب «العراقين مع خراسان إلى حدود الفراة [الفرات]»[2]، ويتطلعون إلى التمدّد في بلاد الشام الداخلية، في استمرارٍ تاريخي حيوي لمشروع هولاكو، لكن بلغة إسلامية. وانتهت هذه المرحلة في حوالى عام 1218م، بعد تحوّل التتار عن الشيعية إلى السنّية، وعقد الصلح بين السلطان التتاري الجديد أبي سعيد بهادر خان بن خدابنده (716-736هـ/ 1316-1335م) والسلطان المملوكي الناصر. ومن ثمّ، يمكن هنا تمييز فترتين: فترة عودة الصراع التتاري - المملوكي (1312-1316م)، وفترة السلام المملوكي - التتاري خلال عهد السلطان الإيلخاني أبي سعيد (1316-1335م)، التي استمرت حتى أواخر سبعينيات القرن الرابع عشر، حين أخذ تيمورلنك يهدّد بالتوسع حتى بلاد الشام.

---

(1) أبو بكر عبد الله بن أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر، تحقيق هانس روبرت رويمر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ج 9، ص 245.

(2) المرجع نفسه، ص 207.

وفي الفترة الأولى، طور ابن تيمية على نحو متسارع من الناحية البنيوية مؤشرات مرحلة تطوره في ابن تيمية الثاني بعد حملات كسروان.

أولًا: عودة ابن تيمية من مصر إلى الشام في مرحلة توتر العلاقات المملوكية - الإيلخانية

1- انشقاق الأمراء المماليك: الهجوم على الرحبة وهلع الشام

في سياق الفترة الأولى، عاد ابن تيمية مع السلطان الناصر إلى دمشق في 23 شوال 712هـ = 20 شباط/ فبراير 1313م، بعد غياب عنها دام نحو «سبع سنين وسبع جمع»[3]، وظلّ مقيمًا فيها حتى اعتقاله من جديد بقلعتها بمرسوم من السلطان في 6 شعبان 725هـ = 17 تموز/ يوليو 1325م[4]. وارتبط اصطحاب السلطان لابن تيمية ونقله من القاهرة إلى دمشق ارتباطًا قويًا بتوتر العلاقات المملوكية - الإيلخانية خلال هذه الفترة؛ إذ حاول السلطان الناصر الاستفادة منه فقهيًا وتعبويًا تجاه مخاطر التتار على الشام في الصراع الحاد الذي نشب بينه وبين السلطان الإيلخاني خدابنده، بسبب استقبال خدابنده في ربيع الأول 712هـ = تموز/ يوليو 1312م الأمراء المماليك الخارجين على السلطان مع بعض جنودهم، واحتضانهم ومنحهم حق اللجوء، وبسبب تحريضهم خدابنده على مهاجمة الشام. وكان هؤلاء الأمراء قد تمردوا على السلطان في الشام، وكان من أبرزهم أقوش الأفرم، نائب السلطنة في الفتوحات، وقرا سنقر، نائب السلطنة في حلب، مع أمير العرب مهنا، وعددٌ آخر من الأمراء والجنود والمماليك. فقام خدابنده بإقطاعهم وضمّهم إليه، ما جدّد لديه التطلع إلى السيطرة على الشام، في مواصلة للسياسة التتارية التاريخية

---

(3) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، من ذيول العبر للذهبي والحسيني، تحقيق محمد رشاد عبد المطلب، مراجعة صلاح الدين المنجد وعبد الستار أحمد فراج، التراث العربي 17، ط 2 (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1986)، ص 68. قارن مع: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي، 2 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، مج 1، ج 2، ص 90.

(4) شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق الباز العريني وعبد العزيز الأهواني (القاهرة: مطبعة دار الكتب العلمية، 1997)، ج 33، ص 211.

منذ نحو قرنين في التوسع في بلاد الشام، بل تهديد الشرعية الدينية للسلطان الناصر بوصفه «قسيم أمير المؤمنين» أو الخليفة الذي يتولى حماية الحرمين، ولا سيّما بعد أن استمال خدابنده حاكم مكة للخطبة شيعيًا له.

أخذ خدابنده، ومعه الأمراء المماليك اللاجئون إليه ورجالهم، يتقدمون نحو الشام. عبروا الفرات، وحاصروا بلدة الرحبة في الجزيرة الفراتية مدة شهر تقريبًا (من أواخر شعبان 712هـ = أواخر كانون الأول/ ديسمبر 1312م حتى أواخر رمضان 712هـ = أواخر كانون الثاني/ يناير 1313م)، ما أجفل «أهل حلب وبلادها»، بحسب تعبير أبي الفداء. كما غادر سكان حماة وحمص مدينتيهم خوفًا من زحف التتار، وعمّ الذعر في الشام[5]. ويفصّل الدواداري حالة الهلع في دمشق، مؤكدًا أنه يحكي ما شهده «بالمعاينة دون الإخبار»، بهذه اللوحة السردية: «[...] هذا والجفل قد حصل في جميع بلاد الشام، من الفراة [الفرات] إلى أبواب الرمل [الرملة]، وأخلت حمص وحلب، وعاد في أبواب دمشق دقة وزحمة، وعادت أهل القرى والضياع وحواضر دمشق يريدون الدخول إلى البلد، وأهل البلد يخرجون منها، ويقصدون الديار المصرية والحصون من القلاع الشامية، حتى بلغ الحمل إلى ديار مصر ألف درهم ولا يلتقى [لا يمكن الحصول عليه]. وأخرجت أمرا الشام [أمراء الشام] نساهم [نساءهم] وحريمهم، وطلبوا الديار المصرية، وكذلك كبار الدماشقة. ولم يبق في دمشق إلا من عجز عن الحركة، أو من قوّى نفسه، واتكل على الله»[6].

2- فتاوى ابن تيمية الثالث الأولى: فتوى ماردين

حشد السلطان قواته للتوجه إلى دمشق، ومنها إلى الرحبة، «بنيّة الغزاة» ضدها، واصطحب معه ابن تيمية. غير أنه حين وصل إلى دمشق في 23 شوال

(5) عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، تحقيق محمد زينهم عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف، 4 ج (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ج 4، ص 84-85، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 7، ج 14، ص 65.

(6) الدواداري، ج 9، ص 256-257.

712هـ = 20 شباط/ فبراير 1313م، كان التتار قد فكّوا حصارهم ورجعوا من حيث أتوا؛ فبدّل السلطان طريقه إلى الحج[7]. وفي هذه الفترة، وَرَدَ ابنَ تيمية سؤالٌ دالٌ من الرحبة، ذكره ابن عبد الهادي في صيغة «جواب عن سؤال ورد من الرحبة»[8]، نرجّح أنه ورد في سياق التحاق هؤلاء الأمراء بخدابنده، كما نرجح أن ابن تيمية أجاب عنه بفتوى مطوّلة. ولاعتبارات نصيّة دلالية، وحدثية ظهرت لنا، نرجح أنه هو السؤال الذي كان عن «هؤلاء التتار الذين يقدمون إلى الشام مرة بعد مرة وقد تكلموا بالشهادتين [...] ما حكم من كان معهم ممن يفر إليهم من عسكر المسلمين: الأمراء وغيرهم؟». أجاب ابن تيمية بوجوب قتال هؤلاء، مضيفًا أن «[...] هذا مبني على أصلين: أحدهما المعرفة بحالهم، والثاني معرفة حكم الله في مثلهم»[9]، وأنّ «كل من باشر القوم يعلم حالهم، ومن لم يباشرهم يعلم ذلك بما بلغه عن الأخبار المتواترة وأخبار الصادقين»، ويربط بين قتالهم وقتال «الرافضة». ويدرج ابن تيمية في الرافضة «أهل الزندقة من النصيرية والإسماعيلية وأمثالهم من الملاحدة القرامطة»، وعدّ الرافضة «أعظم مروقًا عن الدين» من الخوارج، لأنّ «الخوارج لم يكونوا يعاونون الكفار على قتال المسلمين، والرافضة يعاونون الكفار على قتال المسلمين»، «وقد أجمع المسلمون على وجوب قتال الخوارج والروافض ونحوهم إذا فارقوا جماعة المسلمين». ويضيف «من فارق عنهم إلى التتار كان أحقّ بالقتال من كثير من التتار، فإن التتار فيهم المكره وغير المكره، وقد استقرت السنّة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوهٍ متعدّدة»، «ونحن علينا أن نقاتل العسكر جميعه إذ لا يتميّز المكره من غيره»[10].

يرجِّح من الجمل المرجعية أو الإحالية في فتوى ابن تيمية، وكذا ممّا

---

(7) المرجع نفسه، ج 9، ص 247، وابن كثير، مج 7، ج 14، ص 66.

(8) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، دراسة وتحقيق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002)، ص 63.

(9) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ط 3 (القاهرة: دار الوفاء، 2005)، مج 28، ص 278-296.

(10) المرجع نفسه.

حوته من دلالات حدثية، أنها صدرت حين كان في القاهرة وعزم السلطان على اصطحابه مع عسكره إلى دمشق، وأن هذه الفتوى كتبت في سياق التحاق أولئك الأمراء بخدابنده، بمن فيهم أمير العرب ابن عيسى، وتهديدهم الشام، أي إنها لم تكن في زمن غازان؛ إذ إن الأمراء المماليك الذين التحقوا بغازان عادوا بسرعة إلى صف المماليك، ما إن رحل غازان عن الشام. وفي عودتهم الثانية، لم يكن هناك أيّ أمير مملوكي قد فرّ من جديد إليه. ويتحدث ابن تيمية في هذه الفتوى عن مجيء التتار إلى الشام أول مرة، كمن يتحدث عن حدثٍ «ماضٍ»، وإن كان قريبًا، كما يتحدث عن أن التتار «أظهروا الرفض ومنعوا أن تذكر على المنابر الخلفاء الراشدين، وذكروا عليًا وأظهروا الدعوة للاثني عشر الذين تزعم الرافضة أنهم معصومون، وأنّ أبا بكر، وعمر وعثمان، كفار، وفجار، ظالمون لا خلافة لهم، ولا لمن بعدهم»[11]. حدث هذا في زمن خدابنده بدءًا من ذي القعدة 709هـ = نيسان/ أبريل 1310م، وليس في زمن غازان؛ إذ أسقط خدابنده أسماء الخلفاء الراشدين من الخطبة، واعتمد التشيع الاثني عشري مذهبًا رسميًا للدولة الإيلخانية، ما أثار في حينه «خوفًا عظيمًا» في الشام من احتمال أن يغزوه الإيلخانيون، لخلوّ الشام من العسكر، بحسب اليونيني[12].

في إثر عودة السلطان الناصر من الحج، هاجم المماليك ملطية بقوة كبيرة في 22 محرم 713هـ = 18 أيار/ مايو 1313م، بسبب ولائها للتتار. وشارك المؤرخ أبو الفداء في هذه الحملة، وذكر أنهم «استرقوا جميع أهلها من المسلمين والنصارى»[13]، ونهبوا كل ما فيها من أموال «إلا ما كان مطمورًا». غير أنهم إزاء استنكار استرقاق المسلمين فكّوا أسرهم بينما استمر استرقاقهم للمسيحيين، لكن من دون أن يعيدوا إلى المسلمين أموالهم، بحسب ما يورده أبو الفداء[14].

---

(11) المرجع نفسه.

(12) قطب الدين موسى بن محمد اليونيني، ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي، تحقيق عباس هاني الجراح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ج 7، ص 434.

(13) أبو الفداء، ج 4، ص 90.

(14) المرجع نفسه.

بينما يورد الدواداري معلومات مختصرة عما فعله المماليك بملطية؛ فيشير إلى أنهم حين =

وبسبب تحريض الملك الصالح، صاحب ماردين، لخدابنده على غزو الشام، وقيامه بتهيئة منجنيقات الحصار، وتعبئته العسكر لعبور الفرات والاستيلاء على الرحبة، ومن ثَمَّ التقدم إلى الشام[15]، هاجم المماليك في سياق استمرار التوترات المملوكية - الإيلخانية في أوائل محرم 715هـ = أوائل نيسان/ أبريل 1315م، وديار بكر (آمد) التي تقع فيها ماردين في شعبان 715هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1315م. ثم جدّد المماليك غاراتهم على ديار بكر في مستهل ربيع الآخر 716هـ = حزيران/ يونيو 1316م، «فنهبوا وسبوا وعادوا سالمين» كما يقول ابن كثير (701-774هـ/ 1302-1373م)[16]، و«خمّسوا ما سبوا فبلغ سهم الخمس أربعة آلاف رأس وكسور [كسورًا]»[17]، وُزّعت على عدد جنود الحملة، البالغ عددهم نحو خمسة آلاف جندي[18]، منتقمين على ما يبدو من المدينة أشدّ انتقام لدورها في محاولة السيطرة التتارية على الرحبة والتقدم نحو الشام.

صدرت في هذا السياق أيضًا فتوى أخرى لابن تيمية الثالث، هي فتواه الشهيرة بشأن ماردين، وتلخصت بالإجابة عن سؤال: هل ماردين بلد حرب أم بلد سلم؟ وأفتى ابن تيمية أن المسلم في ماردين «إن كان عاجزًا عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه، وإلا استُحبت ولم تجب، ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال، محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع عن ذلك بأي طريق أمكنهم»[19]، «فإذا لم يمكن ألا بالهجرة تعيّنت»؛ وأفتى بأنها «مركّبة فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسمٌ ثالثٌ يُعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل

= وصولهم إلى مرج دابق شمال حلب «عرضوا الأسارى، فكلّ من كان مسلمًا أعتقوه وسلموه لأهله، ومن لا أهل له أو دعوه الحاكم»، انظر: الدواداري، ج 9، ص 285.

(15) المرجع نفسه، ج 9، ص 253-254.

(16) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 81.

(17) المرجع نفسه، ص 73.

(18) المرجع نفسه.

(19) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، 6 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، مج 3، ص 532-533.

الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[20]. ويعدّ مفهوم «الدار المركّبة» في هذه الفتوى استحداثًا خالصًا لابن تيمية في التراث التمييزي الفقهي الذي سبقه بين دار الإسلام ودار الحرب، فلا نجد أيّ أصلٍ لهذا المفهوم في ذلك التراث، وهي الفتوى نفسها التي ستستعيدها الأدبيات السلفية الجهادية في أواخر القرن العشرين، وبعده حتى اليوم، مسقطةً حال ماردين على المجتمعات الإسلامية المعاصرة[21].

ثانيًا: الرد على الحلي
التجذير المذهبي للصراع المملوكي - الإيلخاني

كان الصراع الأكبر الذي خاضه ابن تيمية على المستوى الأيديولوجي في سياق توتر العلاقات المملوكية - الإيلخانية، هو الصراع الأساسي ضد الفقيه الشيعي الكبير الملقب بـ «العلامة»، وهو جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي (648-726هـ/ 1250-1325م)[22]. وكان السلطان خدابنده قد

(20) المرجع نفسه.

(21) تكوّنت لدى الباحث هذه الخلاصة في ضوء الحوارات المكثفة والمعمَّقة مع الزميل رائد السمهوري في الدوحة خلال تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر 2016. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام ما يدلّ على حضور فتوى ماردين في حياتنا المعاصرة وعلى خطرها وأهميّتها، وهو أن كوكبة من العلماء عقدت، بدافع من شعور منهم بخطر فتوى ابن تيمية المذكورة، مؤتمرًا يحمل اسم الفتوى نفسها، هو مؤتمر ماردين، في 11-12 ربيع الأخر 1431هـ = 27-28 آذار/ مارس 2010، وشاركت فيه كوكبة من أبرز العلماء والدعاة، كالشيخ عبد الله بن بيه وسلمان العودة وعبد الوهاب الطريري...، وغيرهم، من أجل مناقشة فتوى ماردين لدواع مؤسسية فقهية - سياسية وظيفية تعبّر عن مأزق المؤسسة العلمائية بين المعرفة التي تعيد إنتاجها وتضخها والوظائف المؤسسيّة المنوطة بها. ومن النتائج التي خلصوا إليها اكتشاف «تصحيف» في عبارة ابن تيمية «ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحق»، وأن كلمة يقاتل مصحّفة عن «يعامل»، في استنتاج قائم على تأويل بعيد وانتقاء، تخالفهما فتاوى ابن تيمية الأخرى الطنّانة التي تنص نصًا على قتال الخارجين عن الشريعة في فتاوى أخرى غير هذه الفتوى بعينها.

(22) للاطلاع على ترجمة موسعة له قارن مع: محمد باقر بن جعفر الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، 8 ج (تهران: مكتبة إسماعيليان، 1970)، ج 2، ص 269-286؛ وترجمة مطولة له في: عبد الله بن عيسى الأفندي الأصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، اهتمام محمود المرعشلي، تحقيق أحمد الحسيني الأشكوري، 6 ج (قم: مطبعة الخيام، 1401هـ/ [1981م])، ج 1، ص 358-388.

استدعاه في عام 709هـ/ 1309-1310م إلى بلاطه لشرح مذهب التشيع ونشره مذهبًا رسميًا للسلطنة، فكتب له باسمه كتابيه **نهج الحق وكشف الصدق** و**منهاج الكرامة في إثبات الإمامة**[23]. ووفق ترجمة الملا الأصبهاني له، فإن السلطان خدابنده أعلن، بتأثيره، في إثر مناظرة بينه وبين علماء المذاهب السنّية الأربعة، الشيعية الاثني عشرية مذهبًا رسميًا للسلطنة؛ فـ «خطب به الخطب في جميع مملكة السلطان»، و«نودي بأسماء الأئمة الطاهرين الأطهار بالإعلان والإجهار، وسكّ بأسامي أسمائهم على وجوه الدرهم والدينار، ورجعت علماء تلك المذاهب الأربعة بالخزي والدمار»[24]. وغدا الحلي مرشدًا شيعيًا إماميًا للسلطان في فرض المذهب الإمامي؛ إذ يشير الخوانساري الأصبهاني إلى أنه «بلغ أيضًا من المنزلة والقرب لديه بما لا مزيد له»، «بحيث كان لا يرضى أن يفارقه في حضر ولا سفر»[25]، وبسبب علاقته بالسلطان «زدات أمواله»[26].

ردّ ابن تيمية على **منهاج الكرامة** بـ **منهاج السنّة** في ضوء إلحاح من جلب إليه كتاب الحلي، بسبب دعاء الحلي فيه «إلى مذهب الرافضة الإمامية، من أمكنه دعوته من ولاة الأمور»، وأن الحلي كتب كتابه لخدابنده، وطلب الملحون عليه «بيان ما في هذا الكتاب من الضلال وباطل الخطاب، لما في ذلك من نصر عباد الله المؤمنين»، وأن «في الإعراض عن ذلك خذلانًا للمؤمنين»[27]. ومن هنا شرع ابن تيمية بالرد، وكتب ردّه - على الأرجح - في دمشق بعد عودته إليها من مصر؛ إذ لا يرد **منهاج السنّة** في الكتب التي سجلت مؤلفات ابن تيمية الأساسية في مصر، كما يشير محمد رشاد سالم، أبرز محققي **منهاج السنّة**[28]. والعنوان الأصلي لـ **منهاج السنّة** هو، بحسب تواتر المصادر واتفاقها، **منهاج**

---

(23) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار الأندلس، 1982)، ج 2، ص 75-76.

(24) الخوانساري، ج 2، ص 284.

(25) الأصبهاني، ج 2، ص 281-282.

(26) المرجع نفسه، ج 1، ص 385.

(27) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة: [د. ن.]، 1986)، ج 1، ص 4-7 و15.

(28) مقدمة المحقق محمد رشاد سالم، في: المرجع نفسه، ج 1، ص 67.

السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية[29]، وليس **منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض وأهل الاعتزال**، كما قرأه الشيبي[30]. وقد جمع فيه ابن تيمية الشيعة والقدرية في ردٍّ واحد، لكون الحلّي يجمع بين الرفض والاعتزال في إطار العلاقة التي قامت بين متكلمي الشيعة والاعتزال منذ عهد الشيخ المفيد (336-413هـ/ 947-1022م). من هنا، يصف ابن حجر الحلّي بـ «المعتزلي الشيعي»[31]، ويصفه المقريزي بـ «شيخ الشيعة المعتزلي»[32]. ويرى المحقق محمد رشاد سالم أن ردّ ابن تيمية «هو في الحقيقة ردٌّ على الشيعة القدرية»[33] التي رأى ابن تيمية في مذهبها أن الحلي والمتأخرين من الإمامية جمعوا فيه «أخسّ المذاهب: مذهب الجهمية في الصفات، ومذهب القدرية في أفعال العباد، ومذهب الرافضة في الإمامة والتفضيل»[34]، بينما شاع اسمٌ آخر لردّ ابن تيمية على الحلي، أورده مؤرخو الأعيان في القرن التاسع الهجري، مثل ابن حجر العسقلاني، وهو **الرد على الرافضي**[35]، وربما شاع هذا العنوان لكثرة استخدام ابن تيمية في رده على الحلي تعبير: «قال الرافضي» و«قال الإمامي»، لكن الأكثر ورودًا هو: «قال الرافضي».

وصف ابن تيمية ابن المطهر الحلي بـ «ابن المنجّس»، تعبيرًا عن حدّة الاستقطاب والاحتقان والتعصّب بين هذين التراثين، التي أذكتها الصراعات الإيلخانية - المملوكية. ونُقِل هذا الوصف المباشر المنسوب إلى ابن تيمية عن

---

(29) قارن مع: «أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن رشيّق المغربي»، في: محمد عزيز شمس، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1422هـ)، ص 295، وابن رجب الحنبلي، «الذيل على طبقات الحنابلة»، ص 482.

(30) الشيبي، ج 2، ص 76.

(31) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 2، ص 40.

(32) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 3، ص 93.

(33) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ج 1، ص 67.

(34) المرجع نفسه، ج 8، ص 10.

(35) ابن حجر العسقلاني، مج 2، ج 2، ص 40.

صلاح الدين الصفدي الذي قال إنه سمعه منه[36]، غير أن أساسه واضح صريح في نصّ ابن تيمية نفسه في **منهاج السنّة**، ولا يدع مجالًا للشك في أن ابن تيمية وصف الحلي ضمنًا بـ «المنجّس»، حين أكّد أن «وصفه بالنجاسة والتكدير، أولى من وصفه بالتطهير»[37]. وتحت تأثير وصف ابن تيمية للحلي، يبدو أن ابن كثير كذلك سيصف الحلي بـ «أنه الذي لم تطهر خلائقه ولم يتطهر من دنس الرفض»[38]. إضافةً إلى وصف ابن تيمية الأصلي للحلي بـ «الحمار الرافضي الذي هو أحمر من عقلاء اليهود»[39]. ونسب إلى ابن المطهر الذي كان مثل ابن تيمية «وافر التصنيف، متكاثر التأليف»[40]، أنه ردّ على ابن تيمية بـ «تجهيله» وادعاء أن من لا يوافقه على «رأيه» «ليس بعالم»[41].

ردّ ابن تيمية على كتاب الحلي ردًا سجاليًا مماحكًا، فصلًا ففصلًا، ونقطةً فنقطةً، وحجّةً فحجةً، وقولًا فقولًا؛ مع أن اعتناءه الجوهري كان أُسُسِيًّا أو إبيستمولوجيًا، أي على مستوى أصول الدين (العقدية)، وليس على مستوى المسائل الفقهية الاجتهادية الخلافية بين الشيعة والسنّة، أو مستوى الفروع. فرأى على مستوى المسائل الاجتهادية أنه «ليس كلّ ما أنكره بعض الناس عليهم يكون باطلًا، بل من أقوالهم أقوال خالفهم فيها بعض أهل السنّة، ووافقهم بعض. والصواب مع من وافقهم»؛ «لكن المسألة اجتهادية فلا تنكر، إلا إذا صارت شعارًا

---

(36) صلاح الدين الصفدي، «الوافي بالوفيات»، في: شمس، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام**، ص 371.

(37) يقول ابن تيمية في التمهيد لرده على الحلّي إن «[...] هذا المصنّف سمّى كتابه 'منهاج الكرامة في معرفة الإمامة'. وهو خليق بأن يسمّى 'منهاج الندامة'؛ كما أن من ادعى الطهارة، وهو من الذين لم يُرد الله أن يطهّر قلوبهم بل من أهل الجبت والطاغوت والنفاق، كان وصفه بالنجاسة والتكدير، أولى من وصفه بالتطهير»، انظر: ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ج 1، ص 21.

(38) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 123.

(39) ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة**، ج 7، ص 290-291.

(40) الأصبهاني، ج 1، ص 359.

(41) يتبين من الشعر

لو كنت تعلم كلما علم الورى | طرّا لصرت صديق كل العالَم
لكن جهلت فقلت إن جميع من | يهوى خلاف هواك ليس بعالِم

انظر: الأصبهاني، ج 2، ص 286.

لأمر لا يسوغ، فتكون دليلًا على ما يجب إنكاره»[42]. ومن هنا، دفع المنطق السجالي ابن تيمية مع ابن الحلي إلى نقض الشيعة الاعتزالية، ومعها الفِرق الباطنية وغير السنّية كلها، للاستغراق في مسائل الفروع، كي ينقض الاستخدام الشيعي للفروع في سبيل تأكيد «الشعار» أو المنظومة الشيعية. بل وقاده هذا المنطق إلى تبنّي موقف متطرف من الجماعات الشيعية كلها، «وهم الرافضة بأصنافها: غاليها وإماميها وزيديها»؛ فـ «ليس في جميع الطوائف المنتسبة إلى الإسلام مع بدعة وضلالة شرٌّ منهم: لا أجهل ولا أكذب، ولا أظلم، ولا أقرب إلى الكفر والفسوق والعصيان»[43].

عكس الصراع بين ابن تيمية وابن الحلي تبلور رؤيتين أرثوذكسيتين، أي صحيحتين، من وجهة نظر أتباعهما في التراثين الكبيرين في الإسلام، بحسب تعبير محمد أركون (1928-2012)[44]، وإن كانت أصول هاتين الأرثوذكسيتين ترتدّان إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الذي تبلورت فيه الأشعرية فكريًا، كما أخذت الإمامية الاثنا عشرية والنصيرية والإسماعيلية تتبلور في مقابل السنّية، ومن ثم ستتكون في القرن اللاحق الدعوة الموحدية (الدرزية).

ثالثًا: ثورة «المهدي النصيري» في جبلة وفتاوى ابن تيمية في النصيرية

1- الروك المملوكي وظهور الدعوة الخلاصية النصيرية في ريف جبلة

يبدو أن ثورة المهدي النصيري في ريف جبلة الجبلي، وكانت قد اندلعت، بحسب المصادر، في 17 ذي الحجة 717هـ = 19 شباط/ فبراير 1318م، ردًّا على الروك الناصري الثاني الذي أجراه السلطان الناصر للمملكة الطرابلسية،

(42) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، ج 1، ص 44.

(43) المرجع نفسه، ج 5، ص 158-160.

(44) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي ودار النهضة العربية، 2007)، ص 132-133 قارن مع: الشيبي، ج 2، ص 76.

وعلى مرسوم التسنين في وقت واحد، أو على المضايقات المحتملة ذات الطابع المذهبي لفلاحي المنطقة النصيريين إبان عملية الروك. كان الروك الناصري الذي أجري للمملكة الطرابلسية قد نُظّم مرتين: **الأولى في عام 713هـ/ 1313م**، ويصفه كلٌ من الذهبي المعاصر له (673-748هـ/ 1274-1348م) وابن فضل الله العمري (700-749هـ/ 1300-1349م) بـ«روك إقطاعات الجيوش»[45]، والثانية أنجزت، وفق النويري الشاهد على الحوادث، في رمضان 717هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1317م[46]، وهو روك الشمال التابع لنيابة طرابلس[47].

تميّز هذا الروك بالعقلنة من ناحية التنظيم الإداري الدقيق لجميع أراضي مصر والشام، بما تشمله من مدن وقرى وضواح وموانئ، مع تقويم اقتصادي شامل وتفصيلي لجميع مصادر الإنتاج الزراعي والحيواني، وإحصاء سكاني مفصّل لجميع سكان تلك الأقاليم، بهدف جمع الضرائب وتوزيعه على أساس الإقطاعات العسكرية[48]، بما يعنيه ذلك من الاختراق المملوكي المباشر للمناطق الزراعية والقابلة للزراعة والتحكم بها.

يدمج النويري في مقطعٍ سردي واحد بين عمليتي الروك، لينتقل مباشرةً إلى مرسوم السلطان الناصر بخصوص السياسة الخاصة تجاه «النصيرية»، وفرض

---

(45) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز الذهبي، كتاب **دول الإسلام في التاريخ**، تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود الأرناؤوط، 2 ج، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2012)، ج 2، ص 247؛ أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. مج 1: المسالك والآثار والأقاليم، تحقيق كامل سليمان الجبوري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، مج 15، ص 334. ويبدو أنّ عمليات الروك بدأت وفق ما نفهمه من ابن يحيى منذ العام 714هـ/ 1314م، ويحدّد فيها ابن يحيى في ضوء وثائقه حصة إقطاعات كلّ أمير تنوخي من المساحات الموزعة، انظر: صالح بن الحسين بن صالح بن يحيى، **تاريخ بيروت** (بيروت: دار الحديث، 1990)، ص 54.

(46) النويري، ج 32، ص 255.

(47) محمد علي مكي، **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**، ط 6 (بيروت: دار النهار، 2006)، ص 244.

(48) حياة ناصر الحجي، **السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك: فترة حكم السلاطين المماليك البحرية: دراسة تاريخية وثائقية في وقائع الممارسات المختلفة السلطانية والأميرية**، نسخة إهداءات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب [2002] (الكويت: جامعة الكويت، 1997)، ص 31 و64.

الشريعة عليهم، وهو المرسوم الذي صدر في 7 شوال 717هـ = 12 كانون الأول/ ديسمبر 1317[49]، أي إن هناك نحو أربعة شهور تقريبًا تفصل بين الروك الثاني والمرسوم الخاص بالنصيرية، ما يعني – وفق المنطق الداخلي للشريط السردي اللغوي – أن المرسوم صيغ فورَ نهاية عملية الروك التي اعتبرناها العملية الثانية، أي إن المرسوم صدر في رمضان 717هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1317م. ثم يسارع النويري إلى إيراد نص المرسوم السلطاني كما قرأه، وهو نفسه ما تحدث عنه، وبمقاطع شبه حرفية في شريطه السردي المتصل، لكنه يحدّد تاريخه نقلًا عن المرسوم بـ 7 شوال 717هـ = 12 كانون الأول/ ديسمبر 1317م[50].

لا تتطرّق المصادر إلى ما جرى خلال هذه الشهور في جبل النصيرية، ما خلا إشارة النويري في حوادث عام 717هـ/ 1317م إلى أن النصيرية كانوا ملتفين حول رجل يدعى «شرف»، وهو رئيس قرية سلنغو من عمل صهيون، يدّعي تجلّي «الروح الإلهية» فيه، لكن كان فيه، كما ينقل النويري، «كرم نفس وخدمة لمن يرد إليه من الأضياف»[51]، ما يعني تخلّقه بأخلاق الأعيان المحليين.

بهذا المعنى، ليس دقيقًا ما يشير إليه لاوست من أن مرسوم «النصيرية» صدر بعد ثورة المهدي النصيري[52]؛ إذ إن هذه الثورة وقعت، بحسب المصادر، في 17 ذي الحجة 717هـ = 19 شباط/ فبراير 1318م[53]، أي بعد صدور المرسوم؛ بل إن ابن كثير يؤرّخ لتطبيق إجراءات المرسوم بـ «إبطال الخمور والفواحش كلها من بلاد السواحل وطرابلس»، وبناء مسجد في «كل قرية» من «قرى النصيرية» في عام 717هـ/ 1318م قبل اندلاع ثورة المهدي، وإن كان يحدّد تاريخ اندلاع هذه الثورة بعام 717هـ/ 1318م، خلافًا لما تحدّده المصادر الأخرى والأسبق منه كتابةً، وإن كانت تشارك ابن كثير في معاصرة الحوادث[54].

---

(49) النويري، ج 32، ص 262.

(50) المرجع نفسه.

(51) المرجع نفسه، ص 257.

(52) Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1965), p. 258.

(53) أبو الفداء، ج 4، ص 98، وقارن مع: النويري، ج 32، ص 275.

(54) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 81.

لكن ربما يمكن تقدير أن المرسوم صدر طردًا مع تطبيق إقطاعات الروك، لاحتواء الحركة اللافتة حول شرف، وتطورت بعد صدور المرسوم إلى أن تكون ثورة «المهدي». وبهذا المعنى، عجّل المرسوم بتطور التعبئة إلى اندلاع الثورة؛ إذ تضافرت ردّة الفعل المذهبية القوية (المهدوية التي تمثّل الشكل الأيديولوجي للوعي بالخلاص) على المرسوم مع عملية تخصيص الإقطاعات. ولهذا، عبأ المهدي الفلاحين خلفه ليقودهم نحو الخلاص على أساس المناداة بـ «أن المقاسمة بالعشر لا غير، ليرغّب الفلاحين فيه»[55].

2- مرسوم السلطان الناصر بالتضييق على النصيرية بعد نزع الامتيازات عن الإسماعيلية

عبّر المرسوم أول مرة عن سياسة نصيرية مملوكية خاصة محدّدة بمناطق الانتشار البشري للجماعة النصيرية. وكانت هذه السياسة جزءًا من سياسته في أعمال نيابة حماة للتضييق على جماعة شيعية أخرى هي الإسماعيلية النزارية. وكلف نائب حماة المؤرخ الشهير أبو الفداء في رجب 715هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1315م بـ «أن لا تكون بحماة وبلادهم حماية للدعوة الإسماعيلية أهل مصياف، بل يتساوون مع رعيّة حماة في أداء الحقوق والضرائب الديوانية وغير ذلك»[56]، لكن من دون الإفصاح عن سياسات أبعد من ذلك، في الوقت الذي ظلّ فيه يعتمد على خدماتهم في المهمات الخاصة ضد الأمراء المنشقين عنه واللاجئين إلى خدابنده[57]، بينما أوكلت السياسة النصيرية إلى نائب طرابلس أسلمة من ليس إسلامهم «مقبولًا» في أعمال المملكة، بفرض مراسم الشريعة الفقهية عليهم. وأشار المرسوم إلى أن في المملكة الطرابلسية «قرى لا يوجد بها

(55) المرجع نفسه، ص 82.

(56) أبو الفداء، ج 4، ص 91.

(57) في عام 715هـ/ 1315م، بعث السلطان «فداوية من أهل مصياف لقتل قرا سنقر» في ملطية، انظر: المقريزي، السلوك، ج 2، ص 501. وكان هؤلاء الفداوية من إسماعيليي مصياف، وكان الإسماعيلية يعرفونه؛ إذ «كان لقرا سنقر فراش من العليقة، وله معرفة بأهل مصياف». انظر: المرجع نفسه، ص 324-325.

من كان إسلامه مقبولًا، ولا من كان دينه صحيحًا، وخمور يُتظاهر بها»[58]. وأشار المرسوم إلى ضرورة «ردع» النصيريين و«إعادتهم إلى سواء السبيل». ويذكر مرسوم السلطان «أن بالأطراف القاصية من هذه المملكة قرى سكانها يُعرفون بالنصيرية، لم يلج الإسلام لهم قلبًا، ولا خالط لهم لبًّا، ولا أظهروا له بينهم شعارًا، ولا أقاموا له منارًا، بل يخالفون أحكامه، ويجهلون حلاله وحرامه، ويخلطون ذبائحهم بذبائح المسلمين، ومقابرهم بمقابر أهل الدين، وكلّ ذلك مما يجب ردعهم عنه شرعًا، ورجوعهم فيه إلى سواء السبيل أصلًا وفرعًا». و«أما النصيرية، فليعمروا في بلادهم بكل قرية مسجدًا، ويطلق له من أرض القرية رقعة أرض تقوم به، وبمن يكون فيه من القوام بمصالحه على حسب الكفاية»، و«منع النصيرية من الخطاب، وأن لا يمكّنوا بعد ورود هذا من الخطاب جملةً كافيةً، وتؤخذ الشهادة على أكبرهم ومشايخ قراهم لئلا يعود أحد منهم إلى التظاهر بالخطاب [إدخال البالغين في طقوس تلقّي الدين] أمور مذهبهم ومن تظاهر به قوبل أشد مقابلة»[59].

3 - اندلاع الثورة وإخمادها: فتاوى ابن تيمية الثالث

أ- تضافر الوعي المهدوي مع الوعد بالعدالة

شكّلت هذه السياسة النصيرية المملوكية، متضافرةً مع فرضية تحشّد فلاحي الجبل خلف زعيمهم في قرية سلنغو ضد الروك، أحد أبرز عوامل اندلاع ما دعي بثورة المهدي النصيري، أو ثورة «المهدي الضال»، وفق تعبير ابن كثير، في 17 ذي الحجة 717هـ = 19 شباط/ فبراير 1318م، في قرية قرطياوس في ريف جبلة الجبلي[60]. وتضافر الوعي المهدوي النصيري مع التمرد على الروك، إذ انطلق الثائرون من قرية قرطياوس في مقاطعة جبلة، ونهبوا بلدة

---

(58) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، يوسف على طويل ونبيل خالد الخطيب، 15 مج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012)، مج 13، ص 36.

(59) انظر النص الكامل في: النويري، ج 32، ص 257-262، والقلقشندي، مج 13، ص 31-36.

(60) أبو الفداء، ج 4، ص 98، قارن مع: النويري، ج 32، ص 275.

جبلة، واستمرت ثورتهم نحو خمسة أيام[61]، وراوح عدد الثائرين بين 3000 و5000 رجل[62].

داهم الفلاحون بلدة جبلة، مركز السلطة المملوكي المكلف بعملية الروك وفرض مراسم التسنن. ووفق ابن كثير، اقتحم الفلاحون بلدة جبلة، و«قتلوا خلقًا كثيرًا من أهليها، وخرجوا يقولون لا إله إلا علي، ولا حجاب إلا محمد، ولا باب إلا سلمان، وسبُّوا الشيخين [الصحابيَّين أبا بكر وعمر]، فصاح أهل البلد وإسلاماه، واسلطاناه، وأميراه»[63]؛ «وجمع هذا الضال تلك الأموال فقسمها على أصحابه وأتباعه»؛ «ونادى في تلك البلاد أن المقاسمة بالعشر لا غير، ليرغّب الفلاحين فيه»[64]. ويضيف ابن كثير في سرديته مجريات الثورة أن المهدي «أمر أصحابه بخراب المساجد واتخاذها خمارات، وكانوا يقولون لمن أسروه من المسلمين، قل لا إله إلا علي، واسجد لإلهك المهدي الذي يحيي ويميت حتى تحقن دمك، ويُكتب لك فرمان»[65].

في إثر انهيار جبلة، جرّد أمير اللاذقية وأمير الأمراء في طرابلس حملةً عسكرية مؤلفة من نحو ألف فارس اجتاحت الجبل، وأُخمدت الثورة بعد قتل المهدي ومعه نحو ستمئة رجل[66]، بينما قدّر ابن بطوطة (703-779هـ/ 1304-1377م)، في ضوء ما سمعه من مرويات، عدد من قُتل فيها من النصيريين بنحو عشرين ألف

(61) النويري، ج 32، ص 275.

(62) قدّر النويري العدد بنحو خمسة آلاف رجل، انظر: النويري، ج 32، ص 275، بينما قدّرهم أبو الفداء بثلاثة آلاف شخص من النصيرية. انظر: أبو الفداء، ج 4، ص 98. أما ابن فضل الله العمري، فقدّرهم بنحو ثلاثمئة شخص. انظر: العمري، ص 338. ويبدو أن تقدير أبي الفداء هو المرجّح؛ لاختصاصه العلمي الخاص بالجغرافيا، وفي عدادها الجغرافيا الإثنية التاريخية الشامية التي كان يعرفها مباشرةً أكثر من غيرها، بحسب كراتشكوفسكي، في: أغناطيوس يوليانوفيتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح عثمان هاشم، مراجعة إيغور بليايف (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956)، ج 1، ص 391.

(63) ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 82.

(64) المرجع نفسه.

(65) المرجع نفسه.

(66) النويري، ج 32، ص 276.

نسمة، ما دفع النصيريين إلى الاستسلام، و«دفع دينار عن كل رأس منهم إن حاول [أمير اللاذقية] إبقاءهم». وكان السلطان الناصر محمد بن قلاوون يذهب في البداية، وفق ابن بطوطة، لاستئصالهم، لكنه تراجع عن ذلك في ضوء رأي «أميره» في اللاذقية، للحفاظ على ريع الأراضي التي يحرثونها في إطار سياسة «الروك» الناصري[67]، وهذا ما يشير إليه النويري بصيغةٍ أخرى هي أن المماليك أمّنوا من شارك في ثورة المهدي «وعادوا إلى أماكنهم واستمروا على عمل فلاحتهم»[68].

لعلّ ضريبة «الرأس» هذه هي أصل «ضريبة القرش» التي طبقت في العهد المملوكي على جبلة وقرى نصيرية عدة، ووجد السلطان سليم حين فتح بلاد الشام أنه معمول بها منذ «قديم الأيام» قبل الفتح العثماني، فأمر باستمرار العمل بها كما كانت في العهد المملوكي، وهي تشبه ضريبة القرش المفروضة على على كل رجل من أهل الذمة[69].

ب- فتوى ابن تيمية في «المهدي» النصيري ومحدداتها السياسية المملوكية

أصدر ابن تيمية فتوى جديدة أجاب بها عن سؤال «طائفة من رعيّة البلاد كانوا يرون مذهب النصيرية، ثم أجمعوا على رجل، اختلفت أقوالهم فيه، فمنهم من يزعم أنه إله، ومنهم من يزعم أنه نبي مرسل، ومنهم من ادعى بأنه محمد بن الحسن العسكري، يعنون المهدي، وأمروا من وجدوا بالسجود له، وأعلنوا الكفر بذلك، وسب الصحابة، وأظهروا الخروج عن الطاعة، وعزموا على المحاربة، فهل يجب قتالهم وقتل مقاتلتهم؟ وهل تباح ذراريهم وأموالهم أم لا؟»[70]. وتحيل الجمل المرجعية في نص سؤال الفتوى إلى ثورة المهدي النصيري. وأفتى

(67) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، اعتناء درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 76-77.

(68) النويري، ج 32، ص 276.

(69) Stefan Winter, «The Alawis in the Ottoman Period,» in: Michael Kerr & Craig Larkin (eds.), *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant* (London: C. Hurst & Co., 2015), p. 51.

(70) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 513-515.

ابن تيمية بأن «هؤلاء يجب قتالهم ما داموا ممتنعين حتى يلتزموا شرائع الإسلام؛ فإن النصيرية من أعظم الناس كفرًا بدون اتباعهم لمثل هذا الدجّال، فكيف إذا اتبعوا هذا الدجّال، وهم مرتدون من أسوأ الناس ردة، تقتل مقاتلهم وتغنم أموالهم، وسبي الذرية فيه نزاع»؛ «وأما إذا لم يظهروا الرفض، وأن هذا الكذاب هو المهدي المنتظر، وامتنعوا فإنهم يقاتلون أيضًا، لكن يقاتلون كما يقاتل الخوارج المارقون الذين قاتلهم علي بن أبي طالب»؛ «وكما يقاتل المرتدون الذين قاتلهم أبو بكر الصديق، فهؤلاء يقتلون ما داموا ممتنعين، ولا تسبى ذراريهم، ولا تُغنم أموالهم التي لم يستعينوا فيها على القتال»؛ «فإن قدر [وليّ الأمر] عليهم، فإنه يجب أن يفرق شملهم، ويحسم مادة شرهم، وإلزامهم شرائع الإسلام، وقتل من أصر على الردة منهم»[71].

يُلحظ في نص هذه الفتوى الغياب المطلق لأي إشارة إلى الربط بين النصيرية والتتار في سياق ربطه «العضوي» الذي دأب عليه خلال مرحلته الثالثة بين الباطنية والتتار. ويرتد هذا السبب سياقيًا، وبوضوح، إلى نهاية الصراع المملوكي - الإيلخاني التتاري بعد موت السلطان خدابنده، وإعلان خلَفه ابنه أبي سعيد التسنن. كما يرتد السبب على مستوى العلاقة بين ابن تيمية والسياسات المملوكية إلى أنه حاول، كما يبدو، أن يناغم بين فتواه هنا وإجراءات السلطان الناصر ضد النصيرية بالعفو عنهم بعد إخماد تمردهم، في مقابل دفع كل منهم غرامة، والعودة إلى فلاحة الأرض؛ إذ لا يمكن فهم التناقض الداخلي الذي يمكن أن يبدو في نص الفتوى إلا خارجيًا، أو وظيفيًا لما هو خارجها.

ذكر ابن تيمية في هذه الفتوى احتمالين: إما أنهم نصيرية مظهرون للرفض ومتبعون لهذا الدجال، فيُقتلون ويُسبَون ما داموا ممتنعين لأنهم مرتدّون، وإما أنهم غير مظهرين للرفض ودعوى المهدية، فيقاتَلون - لأنهم ممتنعون - لكن من دون سبي ولا غنيمة. إذًا، ليس هناك تناقض مع ذكر احتمالَين وذكر حكم لكلّ احتمال، لكن هناك توسيعًا - بالأحرى - من ناحية شرعية، ومؤداه: كيف يسمّى النصيرية مرتدّين وهم ولدوا هكذا؟ أي إنهم لم يكونوا شيئًا ثم تحوّلوا، فالفتوى مشكلة من

(71) المرجع نفسه.

هذه الناحية، وحكمها المنطق السياسي أكثر مما حكمها المنطق الشرعي الفتوي نفسه.

أجاب ابن تيمية - في هذا السياق العام على الأرجح - عن سؤال في وجوب قتال من يعتقد بالله ورسله واليوم الآخر، لكنه يعتقد أن الإمام الحق بعد الرسول هو علي بن أبي طالب، بأن «الغالية يُقتلون باتفاق المسلمين، وهم الذين يعتقدون الإلهية والنبوة في علي وغيره، مثل النصيرية والإسماعيلية»؛ «وليس هذا مختصًا بغالية الرافضة، بل من غلا في أحد المشايخ»، في إشارة إلى الطرائق الصوفية العرفانية[72].

جاءت هذه الفتوى في مطلقات (كفر المطلق) لا في أعيان (كفر المتعين) بحسب منهج ابن تيمية. لكن في سياق الصراع السياسي للمماليك (السنّة) مع الشيعة (التتار)، وتمرد النصيرية في جبل النصيرية، تغدو الحدود ضيقة بين «تكفير المطلق» و«تكفير المعيّن»؛ إذ إن فتوى ابن تيمية هنا وردت في سياق تاريخي، وعن طوائف محددة بأعيانها، يسأله المستفتون عنها، وعن التعامل معها. ولحظ رائد السمهوري حقيقة أن ابن تيمية كان في تنظيره للكفر متحرجًا جدًا ومتحرزًا وحذرًا في تكفير المعيّن. لكن السمهوري يطرح الأسئلة حول «تكفير طائفة بعينها لها وجود في الخارج» ألا يعدّ «تكفيرًا للأعيان؟ تكفيرًا لطائفة معينة موجودة في الخارج بعينها؟ تكفيرًا لمجموعة معيّنة لا لفرد، وتكفيرًا لجملة لا لشخص»[73]. ووفق ما يمكن استنتاجه من السمهوري، فإن التكفير المصروف إلى طائفة معينة ليس تكفيرًا مطلقًا[74]، بل يفتح الباب على تكفير المعيّن. وانزلق ابن تيمية في ما يوهم المزج بين تكفير المطلق وتكفير المعين من خلال قوله للقضاة إنهم «مرتدون عن الشريعة»، وسبق له أن اتهم فخر الدين الرازي، وهو متكلم أصولي وفقيه أشعري بـ«الردة» مرارًا في كتابه **بيان تلبيس الجهمية**[75].

---

(72) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، مج 28، ص 260.

(73) رائد السمهوري، **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا**، تقديم رضوان السيد، ط 2 (دبي: دار مدارك، 2012)، ص 79.

(74) المرجع نفسه، ص 75-88.

(75) المرجع نفسه، ص 81.

يبدو أن هذه الفتوى، «فتوى ماردين»، كانت من أواخر سلسلة فتاوى ابن تيمية الثالث في النصيرية، وتشتمل على تداخل نصي بينها وبين نص مرسوم السلطان حول النصيرية، ما يمكن أن يسمح باستنتاج أن ابن تيمية لم يكن بعيدًا عن نص مرسوم الناصر من جهة، وعن تفضيله، بعد إخماد ثورة المهدي، إبقاء النصيرية أحياء للاستفادة من الريع الناتج من عملهم في الأرض، على قتلهم. وبينما كانت النصيرية لدى ابن تيمية الثاني، المتطلع إلى العلاقة العضوية بين الفقيه والسلطان إبان حملة كسروان الثالثة وبعيدها حتى تاريخ عودته من مصر إلى دمشق في عام 712هـ في سياق توتر العلاقات المملوكية - الإيلخانية، عبارة عن اسم يذكره من دون تفصيل في سياق حديثه عن الفِرق الباطنية «الكافرة» من «نصيرية وإسماعيلية وحاكمية وباطنية»، فإنه يتوقف عندها في مرحلة ابن تيمية الثالث (1312-1318) بنوع من التفصيل والإسهاب والشرح الاعتقادي من زاوية رؤيته السردية لها، يتكامل مع تعمّقه فيها في مرحلة كتابته **منهاج السنّة** بعد عام 1312م الذي اضطره إلى هذا التعرف الدقيق إليها في معرض مماحكته للحلّي، وتجذيره للسنّية في مواجهة الشيعية.

ج- فتوى ابن تيمية حول النصيرية ومحاولة تحديدها تاريخيًا

أصدر ابن تيمية الثالث في مرحلة كتابته **منهاج السنّة**، الذي يبدو أنه استغرق في كتابته أعوامًا عدة مع غزارته في الإنتاج، فتاوى محددة في شأن تلك الفِرق النصيرية والإسماعيلية والدرزية. وتنوس هذه الفتاوى نوسًا متداخلًا على مستوى منهج التكفير أو براديغمه المرجعي الحاكم لأفكاره بين «تكفير المطلق» و«تكفير المعيّن»، في ضوء مفهوم «الطائفة الممتنعة». وما يدفع إلى اعتبار أن ابن تيمية أصدر فتاواه إصدارًا مفصّلًا ضد النصيرية، ونسبيًّا ضد الإسماعيلية، وإجمالًا ضد الدرزية في مرحلة ابن تيمية الثالث، وتحديدًا خلال الفترة الواقعة بين تجدد اندلاع الصراع المملوكي - الإيلخاني التتاري ونهايته (بدءًا من 716هـ/ 1316م)، هو أنه لم يكن معروفًا عنه هذا الموقف التفصيلي في مرحلتي ابن تيمية الأول (قبل عام 699هـ أو غزو التتار دمشق) وابن تيمية الثاني (بين صد التتار عن دمشق، ثم انخراطه في حملة كسروان الثالثة وسجنه وإقامته الجبرية في مصر حتى عام

1312م). أما ما يؤكد أن إنتاج ابن تيمية للفتوى عن النصيرية والفتاوى الأخرى التي تشترك معها في الحزمة ذاتها قد صدر في مرحلة تجدد الصراع المملوكي - الإيلخاني، فهو التداخل النصي بين سلسلة الفتاوى تلك، والعلاقات النصية - اللغوية الدائرية بين نصوصها، التي استعاد فيها ابن تيمية الصراع المملوكي - التتاري الأول.

ما نعنيه هنا - على الخصوص - الفتوى الشهيرة الطنّانة في شأن النصيرية ذات السؤال المطوّل جدًا، والمعقّد من ناحية طرح قضاياه وأسئلته[76]؛ إذ صدرت هذه الفتاوى في حزمة واحدة، يُستدل عليها من الناحية النصيّة، بدائرية تحوّل سؤال الفتوى «الشهيرة» إلى متنها النصي في الإجابة، كما يُستدل عليها من الناحية التاريخية بما تحيل إليه الجُمل المرجعية في نص الفتاوى إلى خارجها من حوادث في التاريخ العام، وكذلك التعيينات المذهبية لبعض الفِرق؛ فابن تيمية كان إبّان حملة كسروان وبعدها يستخدم مصطلح الإسماعيلية، لكنه بات هنا، بعد تعرفه إلى عقائد كلّ فرقة من الفِرق التي تقع في فضاء «الباطنية» عن قرب، يذكرها باسمها الذي تعرّف به نفسها، أي «الدعوة الهادية». كما أنه كان يستخدم مصطلح «الحاكمية» إبّان حملة كسروان وبعدها بقليل، لكنه يستغني، في حزمة الفتاوى المجاورة لفتواه في النصيرية والمتداخلة معها، عن مصطلح «الحاكمية» بمصطلح «الدرزية»، دامجًا فيه - على مستوى مفهوم «الحاكمية» - أن الدرزية تقول بـ «إلهية الحاكم»[77]، أي الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله.

يشير النويري في تعليقه على المرسوم السلطاني الخاص بمراقبة النصيرية، إلى أنه «كانت قد كُتبت فتيا في أمر النصيرية، وتضمنت اعتقادهم وما هم عليه، وأجاب عن ذلك الشيخ تقي الدين بن تيمية، وقد رأينا أن نذكر نص الفتيا والجواب في هذا الموضع»[78]. ولا يشير النويري إلى تاريخ هذه الفتيا والمناسبة التي استدعتها بأكثر من أنها كُتبت قبل المرسوم السلطاني بالتضييق على النصيرية،

(76) انظر نص السؤال الكامل في: ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 504-509.
(77) المرجع نفسه، ص 513.
(78) النويري، ج 32، ص 262.

وفرض رقابة دينية عليهم. لكنه يذكر اسم صاحب سؤال الفتيا، وهو شهاب الدين بن محمود بن مري الشافعي البعلبكي (676-748هـ/ 1278-1347م)[79]. وكان ابن مري في بدايته معاديًا لابن تيمية، لكنه تحول إلى أحد أبرز المنافحين عنه، والمستعدين للمحنة في سبيل الدفاع عن أفكاره[80]. ويبدو أن ابن مري تحول في تلك الآونة إلى تلميذ لابن تيمية في أواخر مرحلة ابن تيمية الثالث، وليس قبلها.

د- فتوى ابن تيمية والسنجاري

لا يشمل نص الفتوى الذي ارتبط بسؤال ابن مري أي إشارة زمنية أو حدثية مباشرة تساعد في تحديد تاريخ إصدارها إلا بشكل تحليلي، باستثناء ما جاء في سؤال ابن مري عن جواز استخدامهم في الجيش المملوكي، ومن أن «بعض أكابر رؤسائهم وفضلائهم» أنشده في شهور عام 700 هـ أبياتًا شعرية كتبها لنفسه، وتتمثل خلاصتها في الصياغة الشعرية للاعتقاد العرفاني الثلاثي عند النصيرية، ليس في رمز هذا الاعتقاد الغنوصي (ع. م. س)، بل بالأسماء الصريحة التي يشير إليها هذا الرمز (علي ومحمد وسلمان الفارسي)[81].

هذه الأبيات التي يذكرها ابن مري في نصّ سؤاله موجودة فعلًا في ديوان الأمير المكزون السنجاري (583-638هـ/ 1187-1240م)[82] الذي يعدّ أبرز من أعاد صوغ العقيدة النصيرية كما نعرفها اليوم على أساس «خصيبي» في معرفة الله، في القرن الثالث عشر، في مرحلة الاضطراب الروحي الكبير الذي أصاب هذه الاعتقادات بين مقالة «الحلولية»، أو ما يُعرف في المصادر

---

(79) المرجع نفسه.

(80) تعرّض شهاب الدين بن مري البعلبكي في عام 725هـ/ 1325م إلى التضييق؛ فمنع «من الكلام على الناس بمصر على طريقة الشيخ تقي الدين بن تيمية، وعزّره القاضي المالكي بسبب الاستغاثة»؛ «ثم سفّر إلى الشام»، انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 116، وابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 178-179.

(81) النويري، ج 32، ص 264.

(82) أحمد علي حسن، المكزون السنجاري في حمّين: بحثًا عن قبر المكزون (حمص: الدار السورية للدراسات والنشر، 2005)، ص 31.

النصيرية باسم المقالة «الثامنة»، ومقالة «التجلي» الخصيبية[83]. لكن هناك خلافًا بين المؤرخين العلويين للمكزون السنجاري، فمنهم من يراها للمكزون نفسه، مثل أحمد علي حسن الذي يعتقد أن المكزون عاش مدة تزيد على قرن، ارتبط فيها بتواصل وحوارات مع ابن مري صاحب سؤال الفتوى الذي قدمه إلى ابن تيمية في شأن «النصيرية»[84]، ومنهم من يشير، مثل حامد حسن، أول محقق لديوان المكزون وأحد أبرز مؤرخيه، إلى أن من الثابت أن هناك بعض القصائد والمقطّعات والثلاثيات في ديوان المكزون، هي - قطعًا - ليست له، لكنها ألحقت بشعره للمشابهة في الأسلوب أو المقاصد والمعاني[85]، وهذا ما يخوض فيه إميل آل معروف، ويرى أن «الأبيات موجودة في ديوان الأمير حسن، علمًا أن ديوان الأمير حسن قد جمعت فيه أبيات حفيده الأمير حسن الثاني»[86]. وتجتمع تلك التحليلات المختلفة على أن الأبيات التي وردت في سؤال ابن مري هي إما من عمل المكزون، وإما من عمل حفيده، لكنها مدرجة في ديوانه، وتعدّ جزءًا منه في طريقة فهم المشايخ النصيريين (العلويين) للمكزون.

يعدّ تحليل أحمد علي حسن مجازفًا؛ فهو مبني على أنّ كل ما جاء في ديوان المكزون هو له، ويمط حياته ليجعله حيًا في عام 700هـ. بينما يذهب مجمل التقديرات - على تفاوتٍ بسيط بينها - إلى أنه توفي في 638هـ/ 1241م، ويرى أنه هو الذي قصده ابن مري في سؤال الفتوى بأنه «أنشد بعض أكابر رؤسائهم وفضلائهم لنفسه في شهور السنة سبعمئة»[87]. ويدعي علي حسن أن من

(83) المرجع نفسه، ص 35-36 و39-40.

(84) المرجع نفسه، ص 32-33 و35.

(85) حامد حسن، المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة، 4 ج (دمشق: منشورات دار الثقافة، 1970)، ج 1، ص 40.

(86) إميل عباس آل معروف، تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية: أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة، 3 ج (طرابلس - لبنان: دار الأمل والسلام، 2013)، ج 2، ص 156-157. سبق لأحمد علي حسن أن أكّد أن هذه الأبيات هي للمكزون، وهي مثبتة في ديوانه. قارن مع: حسن، المكزون السنجاري في حمّين، ص 31.

(87) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، ص 504.

أنشد لنفسه الأبيات أمام ابن مري لم يكن سوى المكزون نفسه، وأن ابن مري والمكزون «كانا على تواصل وعلى محاورات بينهما في ما يختص بالعقيدة»، وأنه اطلع من المكزون على «عقائد» النصيرية؛ ووجه رسالةً «إلى علماء المسلمين يستفتيهم في النصيرية»، لكن لم يجب عنها سوى ابن تيمية[88]. ويعدّ علي حسن جواب ابن تيمية عن سؤال ابن مري، وإصداره الفتوى، السببَ في «تلك الحملة المشؤومة»[89]، ويقصد بها الحملة الثالثة. وهذا كله من «تخيلات» علي حسن «الحدسية» التي لا تجد أيّ مؤيد لها في المصادر؛ فهو لا يرغب في أن يقبل - ولو احتمالًا - أن من سمع ابن مري منه هو حفيد السنجاري وليس السنجاري نفسه، فـ «ينفخ» في أسطورته «النصيرية»، لا من حيث كون الأسطورة العلوية تعدّه فاتح جبل العلويين، والأصل الذي تنتسب إليه معظم العشائر النصيرية التي قدمت معه إلى الجبل، لكن للمكانة المرجعية التي يحتلها ديوان المكزون في التكوين الروحي النصيري، إلى درجة أن التعرف العميق إلى شعر المكزون يسمح بالتعرف إلى المذهبية الاعتقادية النصيرية الخصيبية في معرفة الله. بل يذهب هاشم عثمان، أحد محققي ديوان المكزون، وفق النسخة المخطوطة لديه، إلى أن «من أراد أن يتعرف إلى حقيقة عقائد العلويين بكل دقائقها، عليه بالمكزون؛ لأنه صاغ هذه العقائد وفصّلها تفصيلًا دقيقًا شاملًا في أشعاره»؛ و«قصائده جميعها، تقريبًا، ذات طبيعة واحدة، تكلم فيها عن المعنى والصورة، الاسم، دوائر الوجود، المعنى أو الذات، التجلي، طبقات المؤمنين، ذات الله، أسماء الله وصفاته»[90].

هـ- تطور معرفة ابن تيمية بالفرق الباطنية وإعادة تعريف مذهبية كسروان نصيريًا

إن ما يسمح به المتن النصي للفتوى هو القول إن ابن مري يذكر أنه سمع هذه الأبيات في أحد شهور عام 700هـ، ويعني ذلك أنه وجه سؤاله بعدها، لكن ليس

---

(88) حسن، المكزون السنجاري في حمّين، ص 31، 33 و35.

(89) المرجع نفسه، ص 33.

(90) هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994)، ص 241-242.

معروفًا في أيّ عام وجّه هذا السؤال. ومحاولة الجواب عن ذلك مهمة لفهم السياق التاريخي الحادثي المحدّد الذي أصدر فيه ابن تيمية هذه الفتوى، ولما لمفعولها من قوة تكوينية وسلوكية حتى يومنا هذا. ولا يسمح نص الفتوى بربطها بما نسب إلى ابن تيمية من إصدار فتوى بمناسبة حملة كسروان الثالثة في عام 705هـ؛ إذ إن رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر تقطع بأن ابن تيمية خرج من تحقيقه الديني في كسروان بأن أهله يدينون بالمذهب الإمامي، مع الإشارة إلى أن هناك خلقًا كثيرًا بينهم ينتمون إلى جنس النصيرية. ومن ثمّ، تحضر النصيرية حضورًا عابرًا مقارنة بالحضور الثقيل للإمامية، بينما سيبدأ التركيز الحقيقي لابن تيمية على النصيرية وبيان «الكفر» في عقيدتها، وتجاوز حدود ذكر اسمها إلى التوقف عندها بشيء من التفصيل، مع بدء تأليفه **منهاج السنّة** ردًّا على **منهاج الكرامة** للحلي، أي في مرحلة ما بعد عام 712هـ/ 1312م الذي عاد فيه ابن تيمية بصحبة السلطان الناصر من مصر إلى دمشق، التي بدأ معها دور ابن تيمية الثالث.

هناك تداخلٌ نصي بين مضمون هذه الفتاوى في ما يتعلق بالإسماعيلية والنصيرية و**منهاج السنة**، والجمع غالبًا بين الإسماعيلية والنصيرية؛ إذ تحضر ترسيمة (ع. م. س) الغنوصية النصيرية، وأبياتها الشعرية في كلٍّ من نصوص الفتاوى و**منهاج السنّة**، ولا سيما الجزء الثاني منه، ما يعطي مؤشرًا أكيدًا على أن هذه الفتوى وسلسلة الفتواى المجاورة لها لغويًا ودلاليًا صدرت في مرحلة تجدد الصراع المملوكي - الإيلخاني. وفي هذا السياق، أعاد ابن تيمية - وفق ما يورده تلامذته - تعريف البنية المذهبية الكسروانية إبّان الحملة المملوكية الثالثة بأنها لم تكن إلّا بنيةً نصيرية، وليست مجرد بنية إمامية اثني عشرية «رافضية»، وهذا ما يبرز لدى تلميذه ابن عبد الهادي في أن الحملة الكسروانية الثالثة انتصرت «على حزب الضلال من الروافض والنصيرية وأصحاب العقائد الفاسدة، وأبادهم من تلك الأرض»[91]؛ بعد أن كان ابن تيمية يعدّ النصيرية من جملة القاطنين بين الرافضة في كسروان، وهو أساس التنميط أو الصورة الذهنية الاعتقادية الصلبة التي ستبقى في كتب بعض المؤرخين والمصنفين اللاحقين،

---

(91) ابن عبد الهادي، ص 150.

مثل القلقشندي (756-821هـ = 1355-1418م) الذي أشار في صبح الأعشى إلى أن ابن تيمية كان يرى أن «قتال النصيرية أولى من قتال الأرمن: لأنهم عدوٌّ في دار الإسلام، وشرّ بقائهم أضرُّ»[92].

يبدو أن القلقشندي استند إلى نص فتوى ابن تيمية المتعلقة بسؤال ابن مري عن النصيرية. وشمل هذا السؤال استفتاء ابن تيمية بالقول: هل جهاد النصيرية «أفضل وأكثر أجرًا من التصدي والترصد لقتال التتار في بلادهم، وهدم بلاد سيس وديار الإفرنج على أهلها»؟ فأجاب ابن تيمية بأن جهاد النصيرية والباطنية «أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين. والصدّيق وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب»، وأن ضرر النصيرية وسائر الفرق الباطنية «أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم»[93].

يستفاد من نص الفتوى أيضًا، عبر تحليل جملها المرجعية، أن الجيش المملوكي كان يعتمد حتى ذلك الوقت على وحدات مؤلفة منهم. وبالعودة إلى التاريخ، ينتمي تجنيد النصيرية في الجيش المملوكي إلى مرحلة ما بعد الحملة على يد الأمير إسمندر الذي تولى ولاية طرابلس مجددًا خلال الفترة 700-709هـ، ثم تولى حلب بعدها، واستمر اعتماده على النصيرية في جنده أعوامًا عدة، وأقطع بعضهم أخبازًا (أرزاقًا) في ولاية طرابلس التي تعدّ من الثغور[94]. ولا يحدد النويري مدى هذه الأعوام، لكن يستفاد من نص فتوى ابن تيمية نفسها أن هذا الاعتماد العسكري المملوكي على النصيرية استمر إلى ما بعد الأمير إسمندر، وأنه كان قائمًا حين اندلعت ثورة المهدي النصيري. ويشير نص الفتوى بوضوح إلى أن «استخدام مثل هؤلاء [النصيرية] في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم [...] من الكبائر»[95]. وينفتح نص الفتوى على نوعٍ من فتوى عملية بخصوص وجوب

(92) القلقشندي، مج 13، ص 252.

(93) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 505-506 و511.

(94) النويري، ج 32، ص 97.

(95) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 509.

التخلص من النصيرية في الجيش المملوكي. من هنا، أفتى ابن تيمية بأن «الواجب على ولاة الأمور قطعهم من دواوين المقاتلة، فلا يُتركون في ثغر، ولا في غير ثغر، فإن ضررهم في الثغر أشدّ؛ وأن يُستخدم بدلهم من يحتاج إلى استخدامه من الرجال المأمونين على دين الإسلام»؛ «ولا يجوز له تأخير هذا الواجب مع القدرة عليه، بل أيّ وقت قدر على الاستبدال بهم وجب عليه ذلك»[96]. ومن ثمّ، ترك ابن تيمية لباب مصلحة السلطان منفذًا في استمرار استخدامهم، ما دام لا يستطيع الاستغناء عنهم في جيشه. وفي هذه الحالة، اشترط ابن تيمية على ولاة الأمور أن يعطوا النصيريين في مقابل عملهم «أجرة المثل لأنهم عوقدوا على ذلك»؛ «فلا يستحقون إلا قيمة عملهم، فإن لم يكونوا عملوا عملًا له قيمة فلا شيء لهم، لكنْ دماؤهم وأموالهم مباحة»[97].

و- حدود الفهم والاختلاط في فتاوى ابن تيمية الثالث حول النصيرية والإسماعيلية والدرزية

يبدو أن ابن تيمية الثاني لم يكن، حين انخرط في الحملات الكسروانية، يعرف عن الفِرق العرفانية الإسلامية، مثل النصيرية والإسماعيلية والحاكمية، إلا شيئًا محدودًا هو القدر الأدنى للتمييز بينها وبين فهمه منهج أهل السنّة والجماعة واعتقادهم. وهو كفّر تلك الفِرق في مرحلة حملة كسروان الثالثة أو بُعيد نهايتها مباشرة، لكن على نحو جانبيّ. وكان واضحًا أن تكفيره لها كان من نوع «تكفير المطلق» لا «تكفير المعيّن»، وأنه ليس الموضوع الذي شغله.

يبدو أن رده على الحلي دفعه إلى التعمق في هذه العقائد، والتمييز بين ما يعمّها وما يخصّ بعض فِرقها؛ فجمع ابن تيمية الثالث بين «الملاحدة» و«القرامطة» و«الباطنية» و«الإسماعيلية» و«النصيرية» و«الخرّمية» و«المحرمة». «وهذه الأسماء منها ما يعمّهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم. كما أن الإسلام والإيمان يعمّ المسلمين، ولبعضهم اسم يخصه إما لنسب، وإما لمذهب، وإما لبلد، وإما لغير

(96) المرجع نفسه، ص 510.

(97) المرجع نفسه.

ذلك»[98]. ويُخرج ابن تيمية تلك الفِرق عن الإسلام من خلال التمييز بين أسمائها وما يعمّه «الإسلام» من أسماء.

بلغة مفهومية، يشار إلى أن ابن تيمية ميّز بين المشترك المعنوي، أو ما يصفه نفسه بالعموم المعنوي المتركز على المفهوم، والتمييز اللفظي على مستوى الاصطلاح، واهتم بدرجة أساس بالجانب المفهومي أو المعنوي الذي تندرج فيه الاصطلاحات اللفظية؛ فهذه الاصطلاحات تمظهرات للمفهوم. لكن تحديد هذا الجانب المفهومي أتى بطريقة التعريف السلبي لما يتعارض فيه هذه الجانب مع الاعتقاد السنّي، وليس عبر تعرّف دقيق لما تشترك به تلك الفِرق وما يميز بينها. وتنقل ابن تيمية في تعريفه السلبي على مستوى إحالاته المرجعية عبر مرحلة تاريخية طويلة تقع إحالاتها متناثرةً في الفترات الممتدة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وحتى الربع الأول من الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي، ويشوبها كثير من الاختلاطات والأحكام والعموميات الزمنية والتاريخية المضطربة، ولا سيما الخلط بين النصيرية والإسماعيلية والقرمطية، فيرى أن «الإسماعيلية والنصيرية» هم من «القرامطة الباطنية»[99]، ما يتجاوز حدود الجنس الذي تنتمي إليه الفِرق الثلاث تلك إلى كونها فرقة واحدة ذات تفرعات. بل يرى أن الدرزية «هم من القرامطة الباطنية»[100]، وهذا ليس صحيحًا ولا دقيقًا في منظور مؤرخ الأديان والمذاهب الاعتقادية الإسلامية.

كما أن ابن تيمية يتحدث عن القرمطية وكأنها قائمة أو مستمرة، بينما اضطر القرامطة بعد مأزق القرمطية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى التواري أو «التسمعل». ووفق تعبير دفتري ذي المقالات الموثوقة عن الإسماعيلية منذ أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، توسع تحوّل القرامطة نحو الإسماعيلية خارج البحرين، ومن لم «يتسمعل» تفكّك واضمحل[101].

---

(98) المرجع نفسه، ص 507.

(99) ابن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى**، مج 3، ص 494.

(100) المرجع نفسه، ص 513.

(101) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ترجمة سيف الدين القصير (بيروت: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2012)، ص 322.

وترافق هذا التحول مع إعادة صوغ العقيدة القرمطية السابقة في بنية الاعتقادية الإسماعيلية، ومن ثمّ الاعتقادية الإسماعيلية النزارية «الجديدة» التي يمكن عدُّها الصيغة الإسماعيلية الشامية للإسماعيلية العامة.

دفع هذا الخلط عبد الرحمن بدوي إلى القول إن ابن تيمية «لم يدرِ شيئًا دقيقًا عن معتقدات النصيرية»[102]. والواقع أن ابن تيمية يبدو وكأنه يخلط في أحيان كثيرة بين القرامطة والإسماعيلية والنصيرية؛ فبينما يتحدث عن النصيرية في شروط العقدين الأولين من القرن الثامن الهجري/ العاشر الميلادي، يقفز مباشرة إلى جمل مرجعية تحيل تاريخيًا إلى حوادث ارتبطت بالقرامطة، مثل مصادرتهم الحجر الأسود في الكعبة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

مع ذلك، يمكن مجادلة بدوي بأن استعمال ابن تيمية «القرامطة الباطنية» هو كاستعماله الجهميّة؛ أي إنه يقصد هذا اللفظ قصدًا وعن ترصّد، لا من جهة الخلط في الفهم غير المقصود، بل من جهة التحديد المنطقي بـ «الجنس»، بهدف التشنيع لا التمييز «العلمي» بالضرورة؛ ما يعني أن الأشاعرة والمعتزلة عنده هم من جنس الجهمية، بسبب موافقتهم إياهم في نفي بعض الصفات الإلهية، كما أن النصيرية والإسماعيلية هم من جنس القرامطة بسبب مشابهتهم إياهم في بعض طرائق الاستدلال والإلهيات... وغيرها. بل إن ابن تيمية يتوسع أكثر في بعض الأحيان، فيرى أن التأويل الأشعري والمعتزلي يؤدي إلى القرمطة في السمعيات (أي التأويل الباطني)[103]، والسفسطة في العقليّات. وبالطبع، هذا توسّع من جهته يستخدمه غالبًا للتشنيع، في مقام الردّ والنقض، وهو دأب كتّاب الردود والفِرق منذ عهد عبد القاهر البغدادي، صاحب كتاب **الفرق بين الفرق**، معتمدين على أدنى مشابهة بين «المبتدعة» من المسلمين ونوع من «الكافرين»، فيطلقونه على المخالفين من المنتسبين إلى الإسلام، فالمعتزلة يوصفون بأنهم مجوس هذه

---

(102) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، 2 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1973)، ج 2، ص 444.

(103) هذه الفكرة كانت ثمرة حوارات غنية مع الزميل رائد السمهوري المختص بابن تيمية.

الأمة لقولهم إن الإنسان خالق أفعاله، ويصف المعتزلةُ الأشاعرةَ بأنهم مشبّهة، بل يصفونهم بأنهم ثنويّة أو أكثر من ثنويّة (القائلين بتعدد القدماء - الآلهة) لإثباتهم بعض الصفات، بل يقولون إن قولهم في الصفات كقول النصارى في الأقانيم، والسلفيّة عند الأشاعرة مجسّمة ووثنيون، لقولهم بالجهة، وإثبات الصفات الإلهية على الحقيقة من دون تأويل. ولا يزال هذا النمط موجودًا وسائدًا في صراع العقائديين في إطار العقائد الإسلامية حتى هذه اللحظة، ولا يزال السلفيون يصفون الأشاعرة بأنهم جهمية. في المقابل، يرى إميل آل معروف، المتبحر في المخطوطات النصيرية، في توقفه عند فتوى ابن تيمية في شأن النصيرية، بأنه «كان خبيرًا بمذهب النصيرية»[104]. ويتوسع آل معروف نسبيًا في تقويمه مدى فهم ابن تيمية الثالث للنصيرية بأنه «تارة تجد ابن تيمية متعمقًا في وصف تقاليد النصيرية حتى لكأنه واحد منهم، ثم يعود ويخلطهم مع الإسماعيلية بما لا يدع مجالًا للشك بأنه ثمة التباس حول طرحه للأمر»[105]. لكن آل معروف لا يستطيع أن يثبت أن ابن تيمية كان «خبيرًا» بمذهب النصيرية بأكثر من حدود نص السؤال الذي وجه إليه عنهم، ثم أدمج نص السؤال في فتواه، وفي فتاواه اللاحقة. وما فهمه ابن تيمية من اعتقادات النصيرية هو شذرات تراكمية مرتبة انتقائيًا، لتحقيق هدف السؤال في جواب يتمثّله ويعيد إنتاجه في فتوى.

استطاع ابن تيمية أن يلتقط في فتواه دلالات الترسيمة الغنوصية لرمز (ع. م. س) نصيريًا، وترجمته «البشرية» البسيطة (علي، محمد، سلمان) في الأبيات التي وردت في نص السؤال، وأدمجها ابن تيمية في نص الفتوى، وهي منسوبة إلى المكزون السنجاري بالفعل، أو أنّ المكزون أعاد إنتاجها عرفانيًا، بوصفها «الرتب الثلاث، التي عبّر عنها أهل التوحيد: بالمعنى والحجاب والباب»؛ «فالمعنى من هذه الرتب الثلاث، هو الحق الأول الذي ابتدع الحجاب الأول، والحجاب الأول هو الذي خلق الباب، والباب هو الذي اختصّ الأيتام بقدرة المشيئة الظاهرة فيه، وكذلك ظهرت المقامات الخمس من العام النوراني الكبير، رتبة عن رتبة، وعن

---

(104) آل معروف، ج 2، ص 236.

(105) المرجع نفسه، ص 281.

الرتب الأخيرة تكونت سائر الموجودات مما دونهم»[106]. فوفق السنجاري، «لا سبيل إلى معرفة هذه المقامات إلا بمعرفته [الله]، ومعرفته لا تصحّ إلا بذاته، وذاته لا تُعرف إلا برؤيته، ورؤيته لا تمكن إلا بتجليه، وتجليه لا يُدرك إلا بكماله»[107].

يكمن البراديغم المعرفي العرفاني النصيري في معرفة الله برمّته مكثفًا في هذه الجمل الأخيرة، وهو براديغم التجلي، أي تجلي الله في الصورة البشرية، من دون أن تكون الصورة البشرية هي الله المنزَّه عن أيّ صفة. ومن دون الخروج عن حدود إشكالية البحث، والتشعّب في ما يقع في اختصاص مؤرخ الأديان خارج تلمّس حدود ما عرفه ابن تيمية عن النصيرية وما لم يعرفه عنها من براديغمها المعرفي العرفاني، فإن النظرية العرفانية النصيرية في صيغتها «الخصيبية» (نسبة إلى حسين بن حمدان الخصيبي المؤسس المنظومي للنصيرية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) مستعادة ومؤصلة لدى السنجاري في مرحلة اضطراب الجدل العرفاني في جبل النصيرية (العلويين) في القرن الثالث عشر الميلادي الذي يقترب منه ابن تيمية جدًا، في شأن إشكالية العلاقة أو المشاكلة بين ما ندعوه - في مصطلحات علم البلاغة العربي والفرنسي - بالمشاكلة (Isotopie) بين المعنى والصورة، وتعيين موقف «التوحيد» في ضوء حلّها. ووفق حرفوش، بلغ الانقسام العرفاني النصيري في القرن الثالث عشر ذروته في شأن إشكالية تلك العلاقة، حيث عدّد حرفوش منها نحو ست مقالات أو فِرق يصفها في منظور خصيبي لاحق بـ «حائدة» أي «منحرفة» عن العقيدة العرفانية «الخصيبية»[108].

تتكثّف الرؤية «التوحيدية الخصيبية» لحلّ إشكالية تلك العلاقة لدى السنجاري في أنها «هي هو، ولا هي هو»، حيث إن الله هو «غيب» و«شهادة»، لأن «الغيب المطلق» يفترض «العدميّة»، بينما «الشهادة» هي لـ «الإثبات والوجود

---

(106) «تزكية النفس في معرفة بواطن العبادات الخمس»، في: أسعد أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، 2 ج (بيروت: دار الرائد العربي، 1972)، مج 2، ص 285.

(107) المرجع نفسه، ص 287.

(108) حسين الحرفوش، خير الصنيعة في مختصر غلاة الشيعة، 5 ج، مخطوطة مصورة موزعة على نطاق محدود من قبل ناشرها الخاص في طرطوس، ج 2، ص 576-577 و647-648.

ونفي العدم»[109]. وفي ذلك، تتعارض هذه النظرية جذريًا مع الحلولية «الحلاجية» أو نظرية «هو هو». ويمكن اختصار هذا البراديغم رمزيًا بلغة حامد حسن بـ «هو هي»؛ فالصورة المتجلية هي هو وجودًا ونفي عدم، وليست هي هو تحديدًا وصفة[110]؛ أي بترجمة مباشرة «حذرة»، إن صورة الإمام علي بن ابي طالب هي تجلي الله كدليل لمعرفة الله، لكن صورة الإمام علي بن أبي طالب ليست هي الله «تحديدًا» «وصفةً»؛ «موضوع الصورة المرئية البادية للعين لطفًا وإيناسًا، حتى لا يكون للخلق على خالقهم حجة»[111]؟ فـ «الله يتجلى للإنسان بصورة، وعلى الإنسان أن يثبت القدرة الظاهرة للقادر، وأن ينزّه القادر عمّا أدركه منه وأثبته له، لأنه أجلّ من كل ما يُرى وما يُتوهّم؛ فالصورة الظاهرة تدلّ عليه، وتعبّر عن قدرته، فهي هو، من هذه الناحية، أي إنها قائمة، فالنار التي خاطبت موسى من الزيتونة في سيناء صورة دلّت على المصوّر، وعبرت عنه بقولها: 'إني أنا الله رب العالمين'. لكن الصورة لم تقل: إنّ الله رب العالمين هو أنا؛ ولا يجوز أن يقال ذلك. فإذا كانت 'هي هو'، من حيث قيامها به، ومن حيث إرادته تعالى، لتكون معرّفة به؛ فليس هو هي بالكلية، هو أعلى منها، يشتمل عليها، ولا تشتمل عليه. لذلك تظل المعرفة الإنسانية إثباتًا ونفيًا»[112]، وهو ما كثفه أحد علماء النصيرية رمزيًا بأنه «ليس هو هي جمعًا وكلًا، بل هي هو في تيقّن وتمام»؛ «هي هو وجودًا وإثباتًا أدين بها/ لا أنها هو إحصاء وإحصارًا»[113].

لم يستطع ابن تيمية فهم هذه النظرية أو التوصل إلى الدراية بها بالنسبة إلى ما تمكن من فهمه من عقيدة ابن عربي أو عقيدة الحلاج. لكن نظرية النصيرية في زمنه في معرفة الله تتعارض مع منظوري ابن عربي والحلاج، غير أنه ترجم التفسير البسيط للترسيمة النصيرية الغنوصية العامة المتمثّلة في(ع. م. س) التي من غير الممكن فهمها من دون فهم نظرية «التجلي» العرفانية النصيرية. وفهم ابن تيمية

(109) علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، ص 288 و358.

(110) حامد حسن، ص 50 و194.

(111) أديب علي محمد سلمان، في: الحرفوش، ج 5، ص 2067.

(112) علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، ج 1، ص 416.

(113) ترجمة أبو الذر الحموي بن أبي الحسن العطار، في: الحرفوش، ج 1، ص 363.

منها الأشخاص المرموز لهم بهذه الحروف الغنوصية كشخصيات تاريخية، بينما كانت النصيرية تقصد بهم شخصيات تجاوز الشخصيات التاريخية إلى التاريخ «الميتا - روحي» للشخصيات البشرية التاريخية، وفي ذلك جذر رؤيتها اللاحقة أن من تشاهدهم الأعين ليسوا بشرًا بل كروبيون أو ملائكة أعلَون على هيئة البشر، فيتراءى هؤلاء كبشر بينما ليسوا بشرًا إلا على سبيل الترائي.

الحال أن ابن تيمية لم يتمكن من فهم ذلك لمعرفة التمييزات بين الفِرق العرفانية «الباطنية»، مع أنه حاول في هذه الفتوى وفي فتاوى سابقة إقامة تمييزات بين هذه الفِرق، كفِرق، لكلٍّ منها كيان في إطار جامع «باطني» تشترك فيه، على الرغم من أنه «يكفّرها» جميعًا بوصفها فرقًا «باطنية». وما لجأ إليه ابن تيمية كان نوعًا من حلٍّ له في إطار المشترك المعنوي لتلك الفِرق، وحاول التمييز - في مرحلة كتابته لـ **منهاج السنّة** على أساس منهجه في التكفير - بين النصيرية والإسماعيلية، فوصف الإسماعيلية بالملاحدة، وأن اسم الملاحدة بات علمًا يُطلق عليهم، بينما وصف النصيرية بـ «الغالية»، ورأى أنه بات علمًا على القائلين بالإلهية في البشر كالنصيرية[114]. لكنه رأى أن «الإسماعيلية ملاحدة أكثر من النصيرية»[115]؛ وهو ما يشي بأن ابن تيمية يقول إن النصيرية تقول بحلول الإلهي في البشري في الصيغة التي وردت في سؤال الفتوى، وهي أن «عليًا هو الرب»؛ بينما هي تقول بـ «تجلي» الإلهي (المعنى) في البشري (الصورة)، لكن البشري (الصورة المتجلاة) ليس هو المعنى أو الله: هي هو، ولا هي هو كما يكثف السنجاري.

ليس هناك من جديد على مستوى الفِرق في فهم ابن تيمية للنصيرية بأكثر من استناده التأويلي إلى ما جاء لدى الشهرستاني الذي يبدو أنه كان هو أساس معرفة ابن تيمية بالنصيرية والإسماعيلية. يضاف إليه تعرّفه تعرّفًا أوضح على بعض جوانبها الاعتقادية من خلال فتواه في شأن النصيرية جوابًا لسؤال ابن مري، بينما يبدو أن ابن تيمية لم يتعرّف إلى مصطلح الدرزية إلا في مرحلة ما بعد الحملة الكسروانية الثالثة، وتحديدًا في مرحلة ابن تيمية الثالث، وإن كان من المحتمل أن

---

(114) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة، ج 2، ص 513.
(115) المرجع نفسه، ص 512.

يكون قد تعرّف إليها تحت اسم «الحاكمية». غير أن لا شيء يدل على معرفته بها أكثر من الحدود اللفظية لهذا المصطلح، لكن من دون مضمونه الدلالي والمعرفي اللاهوتي الديني.

أما موقف ابن تيمية من الإسماعيلية، فهو مفهوم في زاوية موقفه من الفِرق العرفانية، لكنه لم يكن مستقلًا عن تدخلات السياسة، واستبطان ابن تيمية لها في موقفه الفتوَيّ؛ إذ أدّت تغيرات العلاقة المملوكية - الإسماعيلية في تلك الأعوام المحددة من مرحلة ابن تيمية الثالث دورًا أساسًا في موقفه من الإسماعيلية. فابن تيمية الثاني كان قد أهمل الخلافات البنيوية الاعتقادية بين أهل السنّة والإسماعيلية لأسباب سياسية. وقبل حملة كسروان الثالثة، كما حددنا ذلك سابقًا، كان ابن تيمية الثاني، حتى قبيل حملة كسروان الثالثة، يعدّ الإسماعيلية «فداوية» المسلمين، ذاكرًا إياهم قبل ذكره الصالحين الذين يرضى الله لرضاهم ويغضب لغضبهم. لكن الإسماعيلية لدى ابن تيمية الثالث، في مرحلة استمرار السلطان الناصر في اختراق الإسماعيلية والسيطرة عليهم، لن يوصفوا بأنهم فداوية المسلمين، بل ملاحدة، مع أن ابن تيمية الثالث يميّز بين أئمة الإسماعيلية «الكبار العارفين» بحقيقة دعوتهم الباطنية، و«عامتهم»، وقال يفرّق بين أولئك «الأئمة» وعامّتهم إنهم «زنادقة منافقون، وأما عوامهم الذين لم يعرفوا باطن أمرهم، فقد يكونون مسلمين»[116]، وسخر من وصفهم أنفسهم بأنهم «الدعوة الهادية».

ربما أقام ابن تيمية الفرْق بين «أئمتهم» و«عوامهم» على البنية التراتبية للدعوة الإسماعيلية النزارية، في منهاج تعليمها لأتباعها، كلٌّ بحسب المرتبة التي بلغها. لكن هذا الموقف الحذر الذي نُبديه يتبدّد حين نشير إلى أن الدرزية لم تكن تختلف في بعض جوانبها عن الإسماعيلية في «التراتبية»؛ فالدروز كذلك يفرّقون بين «العوامّ» و«العقّال»، غير أن موقف ابن تيمية من الدرزية كان أنهم يقتلون حتى إن أظهروا التوبة لأنهم زنادقة مرتدون، من دون مراعاة تمييزه في منهجه في التكفير بين تكفير المطلق وتكفير المعيّن. وجمع ابن تيمية الدرزية مع النصيرية في بوتقة مفهومية اعتقادية واحدة بنى على أساسها أنهم «كفار باتفاق المسلمين، لا يحل

---

(116) المرجع نفسه، ج 2، ص 452-453.

أكل ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم، بل ولا يقرون بالجزية، فإنهم مرتدون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين، ولا يهودًا، ولا نصارى»؛ «وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد، فهم كفار باتفاق المسلمين»[117]. وخصّ في فتوى أخرى الدرزية بأنهم «أعظم كفرًا من الغالية»، ويقصد بهم بدرجة رئيسة أنهم أعظم كفرًا من النصيريين، وقال بقتلهم فورًا من دون أي استتابة أو بيان للحجة، بل وأفتى بأن «من شكّ في كفرهم فهو كافر مثلهم»؛ «فلا يباح أكل طعامهم، وتسبى نساؤهم، وتؤخذ أموالهم. فإنهم زنادقة مرتدون لا تُقبل توبتهم، بل يُقتلون أينما ثُقفوا، ويُلعنون كما وُصفوا»؛ و«يجب قتل علمائهم وصلحائهم لئلا يُضلوا غيرهم»[118]. ونجد هنا تناقضًا بين قتل «الدرزية» «أينما ثُقفوا» وقتل «علمائهم وصلحائهم»، أي دون عوامهم، لكن من غير توضيح الموقف من هؤلاء «العوام».

رابعًا: مرحلة ما بعد ابن تيمية الثالث بين زوال شروطها واستمرارية الفتاوى

1 - نهاية دور ابن تيمية: السلام المملوكي - التتاري

لم يكن مفارقةً أن تنتهي وظيفة ابن تيمية الثالث الفتوية المباشرة في الفترة الثانية للعلاقات المملوكية - الإيلخانية، وهي فترة السلام. وبدأت هذه الفترة بالتزايل منذ عام 716هـ/ 1316م، حين بدّل الجوبان النوين، الوصيّ على السلطان الجديد أبي سعيد، بهادر خان الذي خلف أباه خدابنده، السياسة الإسلامية الإيلخانية الرسمية الشيعية إلى سياسة سنّية[119]؛ ووصلت رسل أبي سعيد في رمضان 717هـ = تشرين الثاني/ نوفمبر 1317م إلى السلطان الناصر بالصلح معه[120].

كان هذا التبدل سياسيًا - مذهبيًا، انعكس مباشرةً على العلاقات الإيلخانية -

(117) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، ص 513.
(118) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 35، ص 98-99.
(119) الشيبي، ج 2، ص 76.
(120) المقريزي، السلوك، ج 2، ص 525-526.

المملوكية، ليتحقق الصلح بين السلطان الإيلخاني أبي سعيد والسلطان المملوكي الناصر نهائيًا في عام 720هـ/ 1320م بتوقيع اتفاق صلح بينهما نصّ على عدم تبادل الأمراء الفارين، ووقف أي غارات واعتداءات على السلطنة الإيلخانية أو قيام الفداوية بعمليات خاصة، وفتح الطرق التجارية بين السلطنتين، وأن يكون لحجاج كل سلطنة إلى مكة سنجق خاص به. بل حذا السلطان الناصر حذو أبي سعيد، فأغلق الخمارات، واستتاب أهل الفواحش، بينما قام أبو سعيد بقتل كلّ من وجد عنده خمر، وعمّر المساجد والجوامع، «ورفع شهادة الإسلام»، بحسب تعبير المقريزي[121]. وفي عام 723هـ/ 1323م، حلف كلٌّ من السلطانين على الصلح، وتوّج ذلك بطلب السلطان أبي سعيد مصاهرة السلطان الناصر. ووصل التعاون بين السلطانين إلى درجة أن السلطان الناصر نفّذ بعض الاغتيالات لمصلحة السلطان الإيلخاني، فقتل بعض منافسيه الأقوياء من أمراء التتار إبّان أدائهم مناسك الحج[122]. لكن الإيلخان أبا سعيد لم يتبع سياسة سنّية شاملة، على غرار ما اتبعه والده من سياسة «شيعية» شاملة، فلم يضايق نشاط علماء الشيعة، واقتصرت حدود سنّيته - في أبرز تجلياتها - على الخطبة باسم الخلفاء الراشدين الأربعة، من دون أن يخطب للخليفة العباسي في القاهرة[123]. ولعل هذا ما يفسر أن بعد انهيار السلطنة الإيلخانية في الأناضول والمناطق العليا في شمال بلاد الشام، ستستمر الديناميات الشيعية الغالية في الاشتغال في الإمارات التركمانية الكثيرة التي قامت على أنقاض الإيلخانيين، والتي ستكون «القزلباشية» اللاحقة مع اندلاع الصراع العثماني - الصفوي تعبيرًا أنموذجيًا عنها.

قام الصلح - وفق تاريخ ابن خلدون - على «انتظام الكلمة، واجتماع اليد على إقامة معالم الإسلام من الحج، وإصلاح السابلة، وجهاد العدو»[124]. وخلال هذه الفترة، يتراجع حجم إنتاج ابن تيمية في تكفير الروافض، ويتراجع ذكر التتار في

---

(121) المرجع نفسه، ج 3، ص 29-30.

(122) المرجع نفسه، ج 3، ص 63، 74 و174.

(123) Laoust, p. 258.

(124) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، اعتنى به عادل بن سعد، 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 5، ص 433.

الإنتاج الذي وصلنا منه إلى أدنى مستوى؛ بل لم يرد أيّ تعليق له على الصلح مع التتار ومدى سنّية التتار الجديدة، المظهّرة للخلفاء الراشدين الأربعة، وما إذا كانوا لا يزالون مشمولين بفتوى «الطائفة الممتنعة»، وهي هنا تحديدًا ذات الشوكة والمنعة، بحكم انهيار ترسيمته التي يمكن ترميزها بالترسيمة الأيديولوجية الفقهية والاعتقادية «الكسروانية» التي كرّسها بعد حملة كسروان، ليبرز بدلًا منه تركيز ابن تيمية على المسائل الفقهية الفتوية الفرعية «السنّيّة» بالمعنى الخاص، والتي كانت مثار الخلاف «الشرعي» بينه وبين الفقهاء المماليك الأشاعرة، بينما سيضعف الصراع الاعتقادي في شأن «الصفات»، على الأقل من ناحية ظهور دوره في تطور الحوادث.

2- انهيار الشروط السياسية لترسيمات ابن تيمية بشأن «الدار المركّبة» و«الطائفة الممتنعة»

انهار مع السلام المملوكي - الإيلخاني المحور الأول من ترسيمة ابن تيمية الثالث في العلاقة الروحية والسياسية الضمنية العضوية بين الفرق الشيعية والعرفانية، والتتار، المرتبطة بالمتغير المستقل للصراع المملوكي - الإيلخاني، التي نشأت كمتغيرٍ تابع على خلفية هذا الصراع. كما انهارت ترسيمة «الدار المركّبة» التي انفرد بها بين سائر الفقهاء الذين سبقوه، وإعادة بنائه المفهومي لمصطلح «الطائفة الممتنعة»؛ حيث جعل له مفهومًا جديدًا مرتبطًا وظيفيًا بتداعيات الصراع المملوكي - التتاري، لكن يمتلك قدرة ذاتية على التطور والاشتغال وقابلية إعادة الإنتاج بمعزل عن الشروط السياسية التي حكمته.

قامت أيديولوجيا ابن تيمية الثالث الفتووية بعد حملة كسروان على الربط العضوي بين الشيعية والثيو - صوفية، والتتار في مرحلة استعار الصراع المملوكي - الإيلخاني. ووضع ابن تيمية الفقهاء الأشاعرة المتصوفة في هذا السياق من خلال كتابه **بيان تلبيس الجهمية** للرد على الفخر الرازي الذي كان أشعريًا صوفيًا. ووفق ابن رجب، كتب ابن تيمية هذا الكتاب إبّان إقامته في مصر، وعلى الأرجح بعد محاكمته، أي بعد عام 706هـ/ 1307م[125].

---

(125) أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق عبد الرحمن بن عثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005)، ج 4، ص 521.

بلور ذلك ابن تيمية، منذ إرهاصات مرحلة ابن تيمية الثالث في مرحلة التصدي لعودة التتار، في مفهوم «الطائفة الممتنعة»، على أساس أنهم مسلمون في جانب وخارجون عن الإسلام في جوانب أخرى، فيجب قتالهم مع أنهم يتلفظون بالشهادتين حتى يقيموا شعائر الإسلام؛ فإن أقاموا الصلاة والزكاة ...إلخ، لكنهم امتنعوا عن إقامة شعيرة واحدة من من الشعائر الظاهرة المتواترة، وكانوا ذوي شوكة فيجب قتالهم شرعًا حتى يقيموها[126]. وكانت هذه البلورة موجهة وظيفيًا ضد التتار «المسلمين» شكلًا بحسب ابن تيمية.

ليس مصطلح «الطائفة الممتنعة» من إبداعات ابن تيمية الاجتهادية؛ إذ ورد عند الشافعي في الأم، لكن ليس كمصطلح ثابت، بل في درج الكلام تحت باب قتال أهل البغي لا أنه باب مستقل بذاته، أو صنف مستقل بذاته[127]؛ وأما استدلال ابن تيمية بالآية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193) في قتال «الطائفة الممتنعة»؛ فإنا نجد الشافعيّ يستدل بها في قتال الكافرين لا في قتال طائفة من المسلمين ممتنعة، فيقول: «وأباح دماء أهل الكفر من خلقه، فقال ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)، وحرم دماءهم إن أظهروا الإسلام، فقال ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾»[128]. ومعنى هذا: أنّ الآية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ هي في حق المشركين والكافرين لا في حق المبتدعين أيضًا، كما استدل ابن تيمية، بل ويقول الشافعي بحرمة دماء «أهل الكفر» حين التمكن منهم، «إن أظهروا الإسلام».

كان تطوير مصطلح «الطائفة الممتنعة» على أساس مفهوم جديد أكثر تشعبًا، وتوسيع نطاقه من صنع ابن تيمية؛ فيشير تتبع أحكام القتال في كتب الفقه الإسلامي للمذاهب الأربعة إلى أنه ليس هناك باب مفرد لقتال ما يسمّى «الطائفة الممتنعة» بطريقة ابن تيمية ولا باستدلالاته؛ فالخوارج معدودون في «البغاة»، أو قتال «أهل

(126) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 28، ص 274.

(127) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، الأم، إشراف وتصحيح محمد زهري النجار، 8 ج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 4، ص 214-226.

(128) المرجع نفسه، ج 7، ص 304.

البغي»، والمبتدعة عمومًا معدودون في «البغاة»، ومن امتنع عن أداء حق قاتله الإمام بوصفه باغيًا، واستدلالات الفقهاء فيها من القرآن الكريم، بآية ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾(الحجرات: 9)، لكن ابن تيمية يستدل بقوله ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، وهذه الآية يستدل بها عامّة الفقهاء في قتال «الكفار» لا في قتال المبتدعة الممتنعين؛ لنخلص إلى أن نقول: إنّ مفهوم «الطائفة الممتنعة» سابق على «مصطلح» ابن تيمية، مع تطويره له مفهومًا ومصطلحًا معًا في ضوء ربطه بين الشيعة والفرق العرفانية من جهة، والتتار في شروط الصراع المملوكي – التتاري؛ فليس هناك بابٌ في الفقه – في ما اطلعنا عليه – يسمّى باب قتال الطائفة الممتنعة، بل الموجود باب قتال الكفار مثلًا، وباب قتال أهل البغي[129]. ولهذا يمكن القول إن ابن تيمية جعل «الطائفة الممتنعة» مصطلحًا – مفهومًا قائمًا بذاته لتوظيفه سياسيًا ضد التتار والفِرق العرفانية والشيعية بدرجةٍ رئيسةٍ في مرحلة تجدد الصراع المملوكي – التتاري. لكن المنطق الفتوي أظهر الموقف في صورة القاعدة الفتوية العامة المجرّدة عن الشروط الزمكانية، لأن الحكم هو الحكم؛ فأخذت هذه مع الزمن خصائص القاعدة العامة المجرّدة اللازمة، على الرغم من تزايل الشروط السياسية التي حكمتها. ولهذا انهار الربط السياسي بين التتار والفِرق العرفانية والشيعية ما إن تحقّق السلام المملوكي – التتاري الإيلخاني، بينما استمرت تنميطات الفِرق الصوفية العرفانية والشيعية في العمل والاشتغال بدءًا من العقد الأخير من حياة ابن تيمية الثالث وطوال العصر المملوكي عمومًا، وهذا ما سنتوقف عنده في بناء نتيجة تحوّل المتغير التابع إلى متغير مستقل.

3 – عودة المحنة إلى ابن تيمية وتلامذته (718–726هـ)

مع بدايات فترة السلام المملوكية – الإيلخانية، انتهت، بالنسبة إلى السلطان الناصر، وظيفة ابن تيمية الثالث، ليتعرض وأصحابه، بموافقة السلطان نفسه، إلى دورة جديدة من الإقصاء والمحاكمات والاضطهاد بذرائع قوله بالصفات، وفتاويه

(129) هذه الأفكار ثمرة حوار شائق مع الزميل رائد السمهوري جرى في تموز/ يوليو- آب/ أغسطس 2016، إبّان تفضّله بمراجعة مسودة الكتاب.

في بعض مسائل الطلاق، وبتحريمه الاستغاثة بالنبي وشدّ الرحل لزيارة قبره. وكان ابن تيمية يفتي بأن الحلف بالطلاق لا يقع فيه طلاق، مخالفًا في ذلك الأئمة الأربعة[130]. وبدءًا من مستهل جمادى الأولى 718هـ = تموز/ يوليو 1318م، احتشد الفقهاء للضغط على السلطان لإصدار مرسوم بمنع ابن تيمية من الإفتاء، وحددت القضية بمنعه من الإفتاء بمسألة الطلاق، ثم تطورت إلى استنكار رفضه شرعية الاستغاثة بالنبي، بينما كانت ترمي فعليًا إلى منعه من العمل في المجال الفتوي العام، لتطويق فاعليته وحضوره وتأثيره في المجال الاجتماعي. وتمكن الفقهاء من استصدار مرسوم من السلطان بمنع ابن تيمية من الإفتاء بمسألة الطلاق، وتقبلّ ابن تيمية الأمر و«رضخ» له في الظاهر، لعدم التسبب بـ «ثوران فتنةٍ وشر»، وفق ابن كثير، إلا أن موقفه لم يُرض الفقهاء، بدعوى أنه استمر على ما هو عليه، فاستصدر الفقهاء في رمضان 719هـ = تشرين الأول/ أكتوبر - تشرين الثاني/ نوفمبر 1319م مرسومًا آخر من السلطان بمنعه من الإفتاء بتلك المسألة[131]. ثمّ سُجن بأمر السلطان نحو ستة شهور (12 شعبان 720 - 10 محرم 721هـ = 16 أيلول/ سبتمبر 1320م - 8 شباط/ فبراير 1321م)، في العام نفسه الذي جهز فيه السلطان الإيلخاني أبو سعيد قافلة الحج، استنادًا إلى اتفاق الصلح مع السلطان الناصر الذي قام بمنع عرب أمير العرب مهنا من الاعتداء عليها، وبعث «إلى أمراء المغول وأعيانهم الخلع»، ولم يفرج السلطان عنه إلا بعد أن تشفّع نائب الشام له، شرط «ألا يفتي بمسألة الطلاق»[132].

ترافق ذلك مع تعزيز السلطان الناصر سلطة الفقهاء الرسميين الأشاعرة، وعبّر عن ذلك بمزيد من رعايتهم ودعمهم؛ إذ رفع في عام 721هـ/ 1321م عدد الفقهاء على المذاهب الأربعة في مدرسته الناصرية وحدها من 132 فقيهًا إلى 216 فقيهًا[133]، بينما حرص على عقد المجالس القضائية لمحاكمة تلامذة

(130) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، 2 ج (القاهرة: دار الفكر العربي، 2009)، ص 608.

(131) ابن كثير، ج 14، مج 7، ص 85 و92.

(132) المقريزي، السلوك، ج 3، ص 31 و35-36.

(133) المرجع نفسه، ص 111.

ابن تيمية بحضوره وفي مجلسه. ومن هذا القبيل، عُقد مجلس قضائي في عام 725هـ/ 1325م في قصره لأحد أبرز التلامذة الأشداء في اعتناق عقيدته السلفية، وهو ابن مري الذي ارتبطت فتاوى ابن تيمية ضد النصيرية والإسماعيلية والروافض عمومًا بأسئلته في مرحلة الصراع التتاري - المملوكي، فعاقبه القاضي المالكي، بحضور السلطان، عقابًا قاسيًا «بضربه ضربًا مبرحًا حتى أدماه، ثم شهّره على حمار مقلوبًا، ثم نودي عليه هذا جزاء من يتكلم في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فكادت العامة تقتله، ثم أعيد إلى السجن، ثم شفع فيه»، ثم أُخرج من القاهرة إلى الخليل[134]؛ وحدث أن صوّب أحد الفقهاء آراء ابن مري، فاتهمه الفقهاء بالكفر[135].

وصلت ذروة هذا الاضطهاد إلى ابن تيمية نفسه، حين كتب فقهاء دمشق فُتيا في ابن تيمية تتضمن تجريمه بفتواه في النهي عن شدّ الرحل لزيارة قبر الرسول. ويشير النويري إلى أن الفقهاء كفّروه بسبب هذه «المسألة وغيرها، فأفتى العلماء بكفره»[136]. وفي ضوء ذلك، جمع السلطان الناصر مجلسًا فقهيًا في القاهرة، وأصدر في ضوء قراره في 6 شعبان 726هـ = 8 تموز/ يوليو 1326م مرسومًا باعتقاله والزجّ به في قلعة دمشق ومنعه من الإفتاء، و«أن يؤدَب من هو على معتقده». وقرئ المرسوم في مساجد دمشق، وترافق ذلك مع اعتقال بعض أصحابه، وتعزيرهم تعزيرًا مهينًا على دواب في الشوارع والمناداة عليهم[137]، بينما سيُزجّ به في الأخير في سجن القلعة بدمشق، وسيُحرم حتى من «الكتابة والمطالعة»، حيث لم يُترك عنده «دواة ولا قلم ولا ورقة». كما ستُصادَر كتبه وتُحجز، بأمرٍ من السلطان، في خزانة الكتب بالعادلية[138]، ليموت في سجنه في عام 728هـ/ 1328م، أي في فترة السجن السابعة التي أمضى فيها نحو عامين وثلاثة شهور ونصف الشهر. وكان قد توفي «غريمه» الحلي في الحلّة في عام

(134) ابن حجر العسقلاني، مج 1، ج 1، ص 178-179، والمقريزي، **السلوك**، ج 3، ص 81.

(135) المقريزي، **السلوك**، ج 3، ص 81.

(136) النويري، ج 33، ص 212.

(137) ابن كثير، ص 122، والنويري، ج 33، ص 212.

(138) محمد عزيز شمس، **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**، إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1422هـ)، ص 261، وابن كثير، مج 7، ج 14، ص 132.

726هـ/ 1326م، لكن ابن تيمية والحلي سيتحولان بعد موتهما الفيزيائي إلى غريمين مستمرين وشديدي النزاع طوال القرون اللاحقة، وهذا ما يمكن تفسيره بتحولات العلاقة بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة، واكتساب المتغير التابع المذهبي - الأيديولوجي خصائص متغير مستقل في العمل والتأثير وإعادة الإنتاج الاجتماعية. أما الشام المملوكية، فسيبدأ «عصر التعصب» المذهبي في التبلور والرسوخ؛ التعصب الذي لم تتوقف آثاره عند الفِرق الشيعية والعرفانية، بل شملت حتى المسيحيين الوطنيين؛ فديناميات التعصب تفرض نفسها على المجال الأيديولوجي - الاجتماعي العام، حتى وإن استهدفت سياساتها جماعات معيّنة دون غيرها، لأن التخلخل الجماعاتي من خلال ضرب جماعة معينة يترك آثاره في مجمل البنية الجماعاتية، وليس على الجماعة التي أصابها الاهتزاز فحسب.

4- اضطهاد الفرق الصوفية العرفانية والشيعية وطردها من مجال الجماعة: زمن التعصب

اعتمدت المؤسسة الفقهية الأشعرية المملوكية، مع تهميش ابن تيمية الثالث والتضييق الشديد على أتباعه (718-728هـ)، سياسةً مملوكية متشدّدة في المجال الاعتقادي الاجتماعي ضد الفِرق الصوفية العرفانية والشيعية، شاملة أهل الذمة. وغدت الفِرق الصوفية العرفانية والشيعية منذ عشرينيات القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي فِرقًا «مارقةً» من الدين أو «زنديقة». وتوضح الانقلاب الكبير في السياسة الفقهية المملوكية من خلال جعل المتصوفة العرفانيين هدفًا لها بضرب رقابهم في المدن الشامية، بعد أن كانوا قبل عقود يحكمون اتجاهات المؤسسة الفقهية. بمعنى آخر، ما عاد في هذه المرحلة أثرٌ للمنبجي في المؤسستين الفقهية والسياسية، بل غدت أمثال رقبة المنبجي مطلوبة. وكانت «حفلات» الإعدام تقام في المدن الشامية لأمثال المنبجي، وينادى عليهم بأن «هذا هو جزاء من يكون على مذهب الاتحادية»[139].

(139) حادثة إعدام الدكّاكي في دمشق في عام 741هـ/ 1341م بتهمة «مخالطة الباجريقية واتباع مذهب الاتحادية»؛ ونودي عليه في دمشق: «هذا جزاء من يكون على مذهب الاتحادية». انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 189.

مع إدخال السلطان الناصر ابن تيمية الثالث في العقد الأخير تقريبًا من حياته في طور المحنة الكبرى والأخيرة، حتى وفاته في سجن القلعة بدمشق، توارت «مخاطر» ابن تيمية بسبب تأثيره في «العامة» على النظام الأيديولوجي الفقهي العام الذي يحكم العبادات والمعاملات في الحياة اليومية لـ «الأفراد»، وفي الحياة الاجتماعية عمومًا. لكن المحور الثاني في أيديولوجية ابن تيمية الكسروانية، وهو محور الشيعة والرافضة وغلاة المتصوفة، تحوّل من معتقد خاص به خضع صوغه لشروط حملة كسروان في سياق الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني، وتجدّده بعد أعوام عدة من حملة كسروان الثالثة، إلى معتقد فقهي مؤسسي. وتجلى ذلك في حملة الفقهاء المماليك الشديدة، بعد حصر ابن تيمية وتلامذته، على كل من يُضبط بتهمة التشيع «الصريح»، ويصدر عنه قول يُشتمُّ منه الخروج عن اعتقاد أهل السنّة والجماعة، أو يرمى به، وشمل ذلك من ينتمي إلى الفئات الشيعية والعرفانية كلها. ونُمّطت حالات الاضطهاد التي تشير إليها المصادر التاريخية الأساس للقرن الرابع عشر بين محاربة التدين الشعبي المتعلق بكرامات الأضرحة والنذور أو «البدع»، بما يذكّر بمحاربة ابن تيمية لها[140]، وتعددت حالات القتل بتهمة «الزندقة»[141]، وغَسَل بعض الفقهاء في فترة عشرينيات القرن الرابع عشر كتب بعض المحسوبين على التشيع، بل قُتل بعض الشيعة بدعوى «قذف أمهات المؤمنين عائشة وغيرها»[142]، وضُربت في

---

(140) في عام 725هـ/ 1325م، «أفتى قاضي القضاة كمال الدين محمد بن علي الزملكاني بتحريم الاجتماع بمشهد روحين ودير الزربة وأشباههما، ومنع من شدّ الرحال إليه، ونودي بذلك في المملكة الحلبية، فإنه كان يشتمل على منكرات وبدع، وعملت في تحريم ذلك المقامة المشهدية، وهي طويلة ومشهورة». انظر: زين الدين عمر بن مظفر بن الوردي، **تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر**، 2 ج (النجف: المطبعة الحيدرية، 1969)، ج 2، ص 397.

(141) يذكر ابن الوردي في وقائعه أن في ربيع الأول 726هـ/ شباط 1326م، «ضُربت رقبة ناصر الدين بن الهيتي بسوق الخيل ظاهر دمشق، بحكم القاضي المالكي بكفره وزندقته، وتلاعبه بدين الإسلام، صحب النجم بن خلكان المحلول من دين الإسلام، المفطر برمضان، الشارب الخمر عند أهل الكتاب». وكان نقيب الحكم بحلب قد زج به في السجن من دون قرار من القاضي، «وجهزه إلى دمشق محترزًا عليه، فضُربت عنقه، والحمد لله على إعزاز الدين». انظر: ابن الوردي، ج 2، ص 397-398.

(142) من ذلك ما يورده ابن كثير بأن القاضي الأشعري «غسل» كتاب الفقيه الشيعي محمد الهمذاني المعروف بالسكاكيني بعد وفاته في صفر 721هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1321م، لاتهامه =

عام 755هـ/ 1354م عنق علي بن الحسن الحلبي الرافضي في سوق الخيل بدمشق، و«حرق العوام جسده» بدعوى أنه يلعن الصحابة[143].

كان القتل بسبب سبّ الشيخين عملًا متطرفًا مقارنةً بموقف ابن تيمية المعتدل جدًا تجاه هذه القضية. بل إن ابن تيمية لم ير أن سبّ أصحاب الرسول أو الرسول نفسه «ذنبًا لا يُغفر»، ونفى صحة حديث: «سبّ أصحابي ذنب لا يُغفر»، ورأى أن هذا الحديث «كذبٌ على رسول الله (ص)، لم يرْوه أحد من أهل العلم، ولا هو في شيء من كتب المسلمين المعتمدة»؛ ويذهب إلى أن «المستحلّ لسبّهم [الصحابة] كالرافضي يعتقد ذلك دينًا، كما يعتقد الكافر سبّ النبي دينًا، فإذا تاب وصار يحبهم ويثني عليهم، ويدعو لهم، محا الله سيّئاته بالحسنات»[144]. لكنه سيقول في فتاوى أخرى إن الأئمة اتفقوا «على أن من سبّ نبيًا قُتل»؛ لكنه قال في الوقت نفسه إن الأئمة قالوا إن «من سبّ غير النبي لا يُقتل بكل سبٍّ سبّه، بل يُفصل في ذلك»[145]. وجلّ ما قال به أصحاب ابن تيمية في هذا القرن، مثل ابن قيم الجوزية، أن عقوبة سابّ أصحاب النبي هي «الجلد» وليس «القتل»، وهي عقوبة فقهية تقديرية من قبيل التعزير[146].

= بالانتصار «لليهود وأهل الأديان الفاسدة»؛ كما قتل ابنه قيماز بسبب قذفه أمهات المؤمنين عائشة وغيرها». انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 99.

لكن الحسيني يشير، في تذييله على العبر للذهبي، إلى أن الهمذاني السكاكيني «كان لا يغلو ولا يسب معيّنًا، ولديه فضائل». انظر: الذهبي، من ذيول العبر، ص 117. وفي جمادى الأولى 744هـ = تشرين الأول/ أكتوبر 1443م، «قتل بسوق الخيل حسن بن الشيخ السكاكيني على ما ظهر منه من الرفض الدال على الكفر المحض»، و«من ذلك «تكفير الشيخين»، و«قذف عائشة وحفصة رضي الله عنهما، وزعم أن جبريل غلط فأوحى إلى محمد، وإنما كان مرسلًا إلى علي». انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 208.

ويرد في كتب الأعيان الشيعة اسمه تحت اسم «الشيخ الشهيد»؛ ويرى الأصبهاني أن اتهامه بأنه قال إن جبريل غلط في الرسالة هو من «مفتريات الشهود عليه تعصبًا وعنادًا». انظر: الأصبهاني، ج 1، ص 304. وفي عام 726هـ/ 1325م «ضُربت عنق توما الراهب الذي أسلم من ثلاث سنين وارتد سرًا، ثم أفشى ذلك عند المالكي، وأُحرق ولم يتكهل وهو بعلبكي». انظر: الذهب، من ذيول العبر، ص 143.

(143) ابن حجر، مج 2، ج 3، ص 24-25.

(144) ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، مج 3، ص 181-182.

(145) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، مج 3، ص 489.

(146) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق عبد الرؤوف سعد، 2 ج (بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 2002)، ج 2، ص 252.

تعرضت الفِرق الثيو – صوفية أو العرفانية الاتحادية، وفي مقدمها الباجريقية ومريدو محيي الدين بن عربي، لتضييق شديد ومطاردة عقائدية في المدن الداخلية الشامية. ولئن كان أوائل القرن قد شهد محاكمات لبعض الباجريقيين في دمشق، فحكم القاضي المالكي في عام 704هـ/ 1305م «بضرب عنق» محمد بن الباجريقي وإن تاب بسبب «كفريّات»[147]، فإن الأمور آلت، في سياق الاشتداد في ملاحقة العرفانيين «والمنحرفين» و«الزنادقة»، منذ عشرينيات القرن الرابع عشر، إلى التصفيات الجسدية لمن تلتصق بهم هذه التهمة، فجَرت إعدامات لبعض رؤوس الباجريقية؛ إذ كان أتباعها يُقتلون وينادى عليهم بأن «هذا جزاء من يكون على مذهب الاتحادية». وبعد أعوام سيشهد بعض تلامذة ابن تيمية وأصحابه، بمن فيهم شقيقه، على الباجريقيين بـ «الزندقة»[148]. وفي هذا السياق، برزت منذ أواخر الثلاثينيات ظاهرة غسل كتاب **الفصوص** لابن عربي في المدارس الفقهية بعد نهاية الدروس الدينية، «'تنبيهًا' على تحريم قنيته ومطالعته»[149]، وهذا هو أساس بناء الصورة التي حاول الفقهاء أن يكرسوها لابن عربي بوصفه «ماحي الدين ومميت الدين»؛ بينما ظلّ ضريحه يعجّ بالتبرك والتقديس من لدن المريدين والعامة، وأُطلق عليه اسم ضريح «تلميذ الخضر»[150]. وسيظل أتباع ابن عربي مضطهَدين عمومًا حتى أواخر الحكم المملوكي، ما سيؤدّي إلى تعاونهم مع العثمانيين ضد المماليك.

أنتجت هذه الحملات دينامية التعصب المذهبي الشديد في القرن الرابع

(147) الذهبي، من ذيول العبر، ص 29.

(148) حادثة إعدام الدكّاكي في دمشق في عام 741هـ/ 1324م بتهمة «مخالطة الباجريقية واتباع مذهب الاتحادية، ونودي عليه في دمشق: هذا جزاء من يكون على مذهب الاتحادية». انظر: ابن كثير، مج 7، ج 14، ص 189.

(149) يعبّر المؤرخ الحلبي ابن الوردي، أحد أصحاب ابن تيمية، عن تركيز الحملة على مطاردة من يعتنقون «الاتحادية» في المدن الشامية، بقوله إن في أحوادث عام 741هـ/ 1340م: «مزّقنا كتاب فصوص الحكم بالمدرسة العصرونية بحلب عقيب الدرس، وغسلناه، وهو من تصانيف ابن عربي تنبيهًا على تحريم قنيته ومطالعته». انظر: ابن الوردي، ج 2، ص 481.

(150) هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، ط 2 (كولونيا: منشورات الجمل، 2008)، ص 91.

عشر الميلادي، إلى درجة أن الشهاب أحمد بن محمد عبد الله تعرّض للّوم بسبب وقوفه «عند قبر الرافضية» فاطمة الزهراء بالبقيع[151]، وأن أحد الفقهاء «كان يصرّح بكراهة الصلاة في الأزهر، لكون واقفه رافضيًا سبّابًا»[152]. وكانت تهمة سبّ الشيخين أو الاتهام بانحلال الدين أيسر طريقة كيدية للنيل من الخصوم، وقتلهم، حتى وإن كانوا في مواقع رفيعة[153]. وهي لم تقتصر على الفئات الشيعية والعرفانية في المدن الشامية، بل امتدت إلى النصارى؛ إذ كانت دينامية اضطهاد النصارى ومحاولة عزلهم عن الدواوين، أو إرغامهم على التحول إلى الإسلام، أو الفتك بهم أحيانًا، أو إلزامهم المشدد بـ «الغيار» وما شاكله في ما نسب إلى «العهدة العمرية» منذ عهد السلطان بيبرس، وحتى بدايات القرن الرابع عشر، كان كل ذلك مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بالصراع المملوكي الإسلامي - الصليبي، لكن الحملة على النصارى اكتسبت دينامية ذاتية مستقلة في التطور، وهو مثالٌ على تحول المتغير التابع في شروط معيّنة إلى متغير مستقل نسبيًا؛ إذ شهدت أعوام 700هـ/ 1300م، و714هـ/ 1314م، و717هـ/ 1317م، و721هـ/ 1321م، و755هـ/ 1345م محطات نوعية في الاضطهاد والتهميش[154].

---

(151) أبو حفص عمر بن أحمد بن علي عمر الشماع، القبس الحاوي لغرر ضوء السخاوي، تحقيق حسن إسماعيل مروة وخلدون حسن مروة، خرّج أحاديثه وقدّم له محمود الأرناؤوط، 2 ج (بيروت: دار صادر، 1998)، ج 1، ص 109.

(152) المرجع نفسه، مج 2، ص 378.

(153) اتهم العلامة ضياء (ت 780هـ) شريف مكة بالكفر لوقوع كلام منه في حق أبي بكر وعمر، بسبب أن الشريف طلب منه مالًا وامتنع عنه. وفرّ إلى القاهرة، واستعدى السلطان على جماز حتى أمر السلطان بقتله، فثار بنو حسين ونهبوا دار الضياء بالمدينة.. انظر: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تحقيق محمد عثمان، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، مج 3، ص 135-136.

في محرم 740هـ/ 1339م «شنق ابن المؤيد شرف الدين أبي بكر الواعظ المحتسب نائب الوكالة باللاذقية خافوا بطرابلس من طول لسانه، واتصاله بأعيان المصريين، وقامت عليه البيّنة بألفاظ تقتضي بانحلال العقيدة، فحملوا عبد العزيز المالكي قاضي القدموس على الحكم بقتله، وشارك في واقعته قاضي اللاذقية، فتعب القاضيان بجريرته وقاسيا شدائد». انظر: ابن الوردي، ج 2، ص 467-468.

(154) الحجي، ص 76-77.

في معظم الأعوام هذه، كان خطر الغارات الصليبية قد غدا بعيدًا قبل أن يتجدّد لاحقًا وبقوة في ستينيات القرن الرابع عشر، بعد مهاجمة الإسكندرية والفتك بها. وليس دقيقًا، في ضوء التاريخ الجزئي الحادثي المتواتر في المصادر التاريخية للقرن الرابع عشر، ما أشار إليه كمال الصليبي من أنه «كان المسيحيون الوحيدون الذين وثق بهم المماليك هم أنصار مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح المتمثلين بأقباط مصر ويعاقبة الشام، لأن كلًّا من البيزنطيين واللاتين كانوا ينظرون إلى أنصار الطبيعة الواحدة هؤلاء على أنهم هراطقة خبثاء. وبفضل تمتع اليعاقبة برضا المماليك، فقد ازدهروا في بلاد الشام أكثر من أيّ وقتٍ سابق أو لاحق»[155]. وما يقوله الصليبي ينطبق على العهد الأيوبي لا على لاحقه العهد المملوكي؛ إذ شهدت الطوائف المسيحية في العهد الأيوبي «نوعًا من النهضة الثقافية»، ولا سيما من الأقباط بمصر بحسب تعبير كاهن[156]، لكن ذلك تراجع بوتائر خطِرة إن لم يكن «ولّى» في حقبة المماليك بالنسبة إلى ما سبقه[157]. وفي سياق السياسات المملوكية ضد أهل الذمة، أعاد ابن قيم الجوزية، المتوفى في عام 751هـ/ 1350م، ومؤلف كتاب **أحكام أهل الذمة** في خضمّ الإجراءات المملوكية التمييزية المغلّظة ضد أهل الذمة، إنتاج مفهوم «الجزية» في **أحكام أهل الذمة** على نحوٍ متطرف، أي بوصفه «مظهرًا لصغار الكفر وأهله وقهرهم»؛ «وإذلال أهله، فهي عقوبة»؛ «ولهذا كانت بمنزلة ضرب الرقّ»، على حدّ مناقشة ابن قيم الجوزية[158]. ومن هنا ضعّف قول الشافعية الذين كان معظم الفقهاء في العهد المملوكي ينتمي إليهم، أن «الجزية عوض عن سكنى الدار»؛ «لأن الجزية وضِعت صغارًا وإذلالًا للكفّار، لا أجرةً عن سُكنى الدار». وخلص ابن القيّم إلى «أن إبقاء أهل الكتاب بالجزية بين ظهور المسلمين لا ينافي كون كلمة الله هي العليا، وكون الدين كله لله؛ فإن من كون الدين كله لله إذلال الكفر وأهله وصغاره

---

(155) كمال الصليبي، «جبل لبنان في عهد المماليك، 1291-1516»، في: **لبنان في تاريخه وتراثه**، إشراف عادل إسماعيل (بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992)، ص 217.

(156) كلود كاهن، **الشرق والغرب في زمن الحروب الصليبية**، ترجمة أحمد الشيخ (القاهرة: دار سيناء للطباعة والنشر، 1995)، ص 239.

(157) المرجع نفسه.

(158) ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج 1، ص 28-31 و36.

وضرب الجزية على رؤوس أهله، والرق على رقابهم، فهذا من دين الله»[159].

وشملت قرارات النواب المماليك تهديد أهل الذمة بالقتل إن لم يتقيدوا بـ «أحكام أهل الذمة»؛ ومن هذا القبيل تحذير نائب المملكة الطرابلسية في أواخر جمادى الأولى 765هـ/ 1364م أهل الذمة، ولا سيما في منطقة حصن الأكراد، بالتزام أحكام أهل الذمة؛ وهدّدهم بأن «من لم يلتزم منهم بذلك وامتنع، وأعلن بكفره وأعلى كلمته ورفع، فما له حكمٌ إلا السيف، وغُنم أمواله وسبي ذراريه، وما في ذلك على مثله حيف»[160]. وأصابت هذه الحملة - اطرادًا مع دينامية التعصب - الأشراف السنّة الذين ينتمون إلى آل البيت؛ إذ سيفرض عليهم في عام 773هـ لبس العمائم الخضر[161].

أنتجت الحملة الفقهية الأيديولوجية - السياسية على الشيعة والفِرق العرفانية في المدن الداخلية الشامية وحواضرها القريبة، والتضييق الشديد على أهل الذمة بدعوى تطبيق ما نسب إلى «العهدة العمرية»، المركزيةَ الفقهية والاعتقادية الأشعرية السنّية للمجال الأيديولوجي - الديني - الاجتماعي المملوكي العام، مضفيةً عليه صبغة الوحدة والاتساق والاندماج النسبي، في مقابل اهتزاز المجال

---

(159) لمقارنة مناقشة ابن قيم الجوزيّة لأصل الجزية، أهي لعصمة الدم أم هي إذلال وعقوبة، وإشارته إلى أقوال كل من يراعي فيها المعنى الأول أو الثاني، انظر: المرجع نفسه.

(160) اشتمل المرسوم على «إظهار الذلّة والصغار، وتغيير النعل وشدّ الزنّار، وتعريف المرأة بصبغ الإزار، وليمنعوا من إظهار المنكر والخمر والناقوس، وليُجعل الخاتم أو الحديد في رقابهم عند التجرد في الحمام، وليلزموا بغير ذلك من الأحكام التي ورد بها المرسوم الشريف من مدة أيام». انظر النص الكامل لمرسوم نائب المملكة الطرابلسية إلى نائب حصن الأكراد، في: القلقشندي، مج 13، ص 21-23.

(161) في عام 773هـ «أمر السلطان الملك الأشرف الأشراف أن يمتازوا عن الناس بعصايب خضر على العمايم؛ ففعل ذلك في مصر والشام وغيرهما»، بين مستنكرٍ ومحبّذ له. انظر: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ط 2 (بيروت: دار المسيرة، 1979)، ج 6، ص 226.

أما ابن إياس، فيصفها بـ «حادثة غريبة»، «أن السلطان رسم للسادة قاطبة، الرجال والنساء، أن يجعلوا في عمائمهم شطفات خضر يتميزون بها عن غيرهم»، و«تعظيمًا لقدرهم». انظر: أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، 6 ج (بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010)، ج 1، ق 2، ص 107.

السياسي، المتمثل في مركز السلطنة بعد وفاة الملك الناصر، خلال فترة 1340-1382م التي توالى فيها على مركز السلطان اثنا عشر سلطانًا بين معزول ومقتول، مع ما رافق ذلك من احتدام الصراع الضاري بين مراكز القوى المملوكية[162]؛ إذ أدى الفقهاء المهيمنون على المجال الاجتماعي المديني دور صلة الوصل في العلاقة بين الأمراء المماليك والسكان المدينيين المحليين، فكانوا بمنزلة ضمانة للنظام بقدر ما أجزل هذا النظام العطاء والهبات التي كان يقدمها إلى الأوقاف[163]. وقاموا بضبط مظاهر الحياة اليومية التي تتنافى مع الشرع، حتى إعدام الهراطقة الذين يشكلون خطرًا، وفق تحليل لابدوس للمدن المملوكية، على «السلامة» العامة للنظام القائم[164]. كما قام النظام بالاعتراف غالبًا بتشكّلهم شريحةً أرستقراطية مميزة، لها مصلحة أو هوية مشتركة، تتميز بتعريف نفسها وفق انتمائها إلى هذه المجموعة إزاء الآخرين، وتمتلك ديناميات الحفاظ على مصالحها في إطار الشرائح الأخرى، وتتوارث وظائفها القضائية عائليًا بواسطة التنازل عنها (التعبير المهذّب عن عملية الاتّجار ببيع المنصب وشرائه) أو وراثتها كما تورث «الأموال المملوكة» بلغة المقريزي[165]، التي كانت تشتمل على شراء هذه الوظائف من السلطان نفسه مباشرةً[166].

---

(162) سعيد عبد الفتاح عاشور، **العصر المماليكي في مصر والشام**، ط 2 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1976)، ص 126-127 و134-135.

(163) كلود كاهن، **الإسلام: منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**، ترجمة حسين جواد القبيسي، مراجعة علي نجيب إبراهيم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 454.

(164) قارن مع: إيرا لابدوس، **مدن إسلامية في عصر المماليك**. ترجمة علي ماضي، ط 2 (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987)، ص 181-194.

(165) يصف المقريزي ذلك بأنه تحوُّل الفقهاء إلى نوع من طبقة مغلقة تنتقل فيها الوظيفة وراثيًا: «[...] فإن الوظائف المذكورة صارت بأيدي من هي بيده، ينزلها منزلة الأموال المملوكة، فيبيعها إذا شاء ويسمّي بيعها نزولًا عنها، ويرثها من بعده صغار ولده. وسرى ذلك حتى في التداريس الجليلة والأنظار المعتبرة، وفي ولاية القضاء بالأعمال يليه الصغير من بعد موت أبيه، ويستناب عنه كما يستناب في تدريس الفقه والحديث النبوي، وفي نظر الجوامع ومشيخة التصوف، فيا نفس جدي إن دهرك هازل». انظر: المقريزي، **السلوك**، ج 7، ص 64.

(166) قارن بالوقائع التي يوردها: عمر عبد السلام تدمري، **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك**، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 20-21.

5- من حقبة «إحياء السنّة» إلى حقبة تكريسها وفرضها

إن الدينامية السنّية وحدها لا يمكن من الناحية الأيديولوجية أن تفسّر أبدًا فرضها وتكريسها، إلا إذا جرى فهمها بوصفها دينامية علائقية مع ديناميات سياسية ومؤسّسية أخرى في ضوء إشكالية العلاقة بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات الوسيطة والتابعة، وتحوّل المتغيرات التابعة بسبب ديناميتها الذاتية المؤسسية إلى اكتساب خصائص المتغيرات المستقلة أو عملها في مجالها الديني كمتغير مستقل؛ إذ سبق للسلاجقة وللزنكيين ثم الأيوبيين من بعدهم، أن تبنّوا التسنّن، وأطلقوا ما يمكن وصفه بـ «إحياء السنّة»، لكنهم لم يقمعوا الشيعة قطّ بصورة عنيفة أو بأسلوب الحملات والتطهير وفرض سياسات رقابية دينية تحكمية على مناطق الشيعة (ما عدا الحالات التي نتجت من صدامات عسكرية وسياسية مباشرة ومحددة وموقتة). غير أن منذ ثلاثينيات القرن الرابع عشر، أُطلقت حملة الاضطهاد ضد الفِرق الثيو - صوفية العرفانية والشيعية، ما عكس الأساس الذي بلوره ابن تيمية في بنية التعصب، بقدر ما كان فيه ابن تيمية يعبّر عن مستوى تطور وتائر التعصب في زمنه. وقابل ذلك تعزيز الأساس التعصبي المذهبي - الجماعاتي للتشيع في المناطق الإيلخانية السابقة، ولا سيما المناطق الأناضولية ومناطق التخوم العليا من شمال بلاد الشام التي سيطرت الشيعية (الغالية) على تديّن عشائرها واعتقاداتها، وستبقى مسيطرةً عليها طوال قرنين لاحقين، وستشكّل خزانًا «هائلًا» للدعاية الصفوية في الأناضول وشمال بلاد الشام بعد قيام السلطنة الصفوية في أوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

من الممكن عدُّ الحقبة الممتدة من النصف الثاني للقرن الحادي عشر حتى النصف الأول من القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي، حقبة «إحياء السنّة» بالأساليب الهجيمونية التي لم تُستخدم فيها الأساليب القسرية إلا على وجه محدود جدًا ضد الجماعات الإسلامية غير السنّية، وفي سياق صراع سياسي انتهت فيه هذه الأساليب/ الاشتباكات مع نهاية الصراع، وتوقفت - في الحالات الاعتقادية - عند حالات فردية استثنائية ربما لم يكن منها في زمن صلاح الدين الأيوبي سوى حادثة إعدام السهروردي في مدينة حلب. بل على العكس من الصورة الشيعية

الراهنة المنمّطة للحقبة الأيوبية، بوصفها حقبة الاضطهاد الكبير للشيعة، فإن الحقبة الأيوبية شهدت، زمن صلاح الدين، خصوصًا بعدَه، مرحلة ازدهار للفِرق الصوفية العرفانية والشيعية المختلفة، ولا سيما في مملكتي حلب ودمشق الأيوبيتين. ويقابل حقبة «إحياء السنّة» بوساطة الأجهزة الهجيمونية، ولا سيما جهاز المدرسة التي استمرت في العقود المملوكية الأولى حتى حملة كسروان الثالثة، التحول إلى الحقبة المملوكية التي يمكن تمييزها بنيويًا على مستوى التاريخ المملوكي الطويل، بحقبة «تكريس السنّة» بالأساليب الهجيمونية والعنفية معًا، التي تخطت فيها المؤسسة الفقهية حدود ضبط ميدان العبادات والمعاملات في الحياة اليومية شرعيًا إلى التدخل اليومي في الاعتقادات والحملات وإنذار الشيعة بالاستئصال أو التسنن، ومعاملة بعض فِرقهم، مثل النصيرية في بعض القرى، معاملة «أهل الذمة» في الضرائب الإضافية، وإن لم يكن ممكنًا على مستوى المتغير المؤسسي فهم دور المؤسسة الفقهية المملوكية على المذاهب الأربعة السنية بمعزلٍ عن الدور الذي أدته العهود الزنكية والنورية والأيوبية في بناء المدارس الدينية لتخريج الكوادر، حيث غدت «عملية نشر المذهب السنّي حاسمة في فهم الصورة الأكبر. في غضون مئتي سنة بعد وفاة صلاح الدين كانت جميع المناصب الرئيسة في الحكومة يشغلها مسلمون ممن درسوا في المدارس»[167] الذين أعادوا إنتاج البنية الاعتقادية العامة سنّيًا. وفي هذه العملية، تبرز دينامية المتغير التابع واكتسابه خصائص دفع ذاتي داخلي بحكم طبيعة الانخلاع النسبية بين منظومة الأفكار والمفاهيم وبين الشّروط السياسية التاريخية التي حكمتها؛ فالمتغير التابع ذو خاصية فكرية قادرة على التطور والاشتغال على مدى طويل عبر دينامية إعادة الإنتاج الذاتي، بينما المتغير المستقل خاضع لشروطه المباشرة. من هنا، لا يترافق توقف اشتغال المتغير المستقل، وانتفاء دواعيه ومبرراته وشروطه مع توقف اشتغال المتغيّر التابع بالضرورة، بل يبقى المتغير التابع ذو الطبيعة الفكرية الأيديولوجية والتخيلية مستمرًّا في العمل، لكنه لا يستطيع أن يعيد إنتاج نفسه في مجرى العلاقة بين المجالين السياسي والاجتماعي الذي توسط فيه الفقهاء من دون مأسسة تمثّلت في الفقهاء.

---

(167) عبد الرحمن عزام، صلاح الدين وإعادة إحياء المذهب السني، ترجمة قاسم عبده قاسم، ط 2 (الدوحة: دار بلومزبري. مؤسسة قطر للنشر، 2012)، ص 157.

يعني ذلك أن الانقسامات المذهبية الشيعية - السنّية السابقة في تاريخ الاجتماع الإسلامي، التي عزّزتها هنا في مرحلة التحول المملوكية من «إحياء السنّة» إلى «تكريسها» في مجال إعادة البناء الاعتقادي للاجتماع، الضرورات السياسية لصدّ التتار ومقتضيات الحملة الكسروانية الثالثة التي أعاد ابن تيمية إنتاج ديناميتها أيديولوجيًا في سياق الصراع السياسي - السلطاني الإيلخاني - المملوكي، ثم الصراع المملوكي - الصليبي، ومقتضيات السيطرة المملوكية على الاجتماع الجماعاتي الهش؛ هذه الانقسامات تبقى مستمرّةً لا بسبب ميراثها السابق والمستعاد فحسب، بل أيضًا بسبب قدرة المتغير التابع على الاشتغال الذاتي والمؤسسي وإعادة إنتاج نفسه في صورة متغير مستقل بالنسبة إلى مجاله المباشر، وتحكّمه بجهاز المفاهيم في إنتاج الأفكار والقيم الثقافية والسلوكية.

تفسر دينامية المتغير التابع الذاتية أن فتاوى ابن تيمية الأساسية المتصلة بالشيعية لا تزال حيّة وفاعلة حتى اليوم، بينما يتتمي زمنها التاريخي الاجتماعي - السياسي إلى تلك الأعوام الحرجة المرتبطة بالصراع المملوكي - الإيلخاني؛ فحين توفي ابن تيمية، كان قد مضى على الحملة الكسروانية الثالثة نحو عقدين ونيف، لكن الدينامية الأيديولوجية للحملة استمرت في الاشتغال خلال فترة تجدد الصراع المملوكي - التتاري، لتربط على المستوى الفتوي لابن تيمية بين العدو الداخلي «الرافضي» والعدو الخارجي «التتاري»، وليتحول الشيعة الذين لم يحافظوا على «التقية» في المدن الداخلية الشامية إلى متهَمين تُدقّ رقابهم بتهمة «الرفض» و«الزندقة» وسبّ الصحابة وأمّ المؤمنين. وكان ذلك يعني تحوّل تنميط الفِرق الشيعية والعرفانية فِرقًا «رافضية» «زنديقة» خارجة عن الجماعة، في ما يمكن أن يكون نمطًا إدراكيًا (براديغم) سائدًا ومهيمنًا.

انعكس ذلك على تغيير كبير في الديموغرافيا الجماعاتية الدينية التاريخية، التي تميزت حتى أواخر القرن الثالث عشر، بل ما بعده بعقود عدة، بكون النصارى في بلاد الشام كانوا أكثر من المسلمين، وبكون المسلمين الشيعة كانوا، على فرقهم المتخلفة، أكثر من المسلمين السنّة[168]، وبالاختلاط الأنثروبولوجي

---

(168) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ط 10 (بيروت: دار النهار، 2008)، ص 17

المعقد بين المسلمين والنصارى في دورة الحياة الاجتماعية اليومية؛ حيث كان عدد المسلمين الذين يحتفلون بعيدَي الفصح والميلاد على ما رصده بإسهاب نسبي شيخ الربوة (654-727هـ/ 1256-1327م) - أكثر من عدد النصارى في وسط سورية، وتحديدًا في حماة، في عشرينيات القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، بينما المركز الثاني للاحتفالات كان في بيت لحم، بل ويشير شيخ الربوة إلى أن حماة كانت تستقطب في احتفالات هذا العيد كثيرًا من الناس من شمال سورية ووسطها، من «حمص وشيزر وسلمية وكفر طاب، وأبو قبيس ومصياف والمعرة وتيزين والباب وبزاعة وحلب» في شمال سورية ووسطها الحضري المديني البلداني والريفي معًا، ولا يخفي دهشته من أن «المسلمين أكثر من النصارى» في هذين العيدين(169).

هذا أول تغير بنيوي جماعاتي تاريخي بالنسبة إلى حقبة «إحياء السنّة» في التاريخ الطويل للعهود السلجوقية الشامية والزنكية - النورية والأيوبية السابقة؛ فاعتماد الأساليب القسرية بوساطة الحملات ونقل السكان، والإنذارات بالتسنّن أو «الاستئصال»، وممارسة الجهاز القضائي الوظيفة القانونية الاعتقادية في إعدام كلّ من يُضبط «متلبّسًا» بالمروق الاعتقادي عن الاعتقاد السنّي الأشعري، لم يحصل - بصورة رسمية - في تاريخ الإسلام كله في بلاد الشام على مستوى منظومي إلا في الحقبة المملوكية، بدءًا من القرن الرابع عشر، الذي دشنته حملات كسروان الثلاث. وهذه الحملات، وإن حكمتها المتغيرات المستقلة السياسية - الأمنية - الاستراتيجية، فإنها أنتجت ديناميات تعصّب طائفي ومذهبي شديد تمثّل في اكتساب المتغير التابع الطائفي - المذهبي خصائص متغير مستقل في مجاله، أقصى الجماعات الإسلامية غير السنّية عن المجتمع لا عن الدولة فحسب.

لم تُقص سياسة «إحياء السنّة» خلال العهود السلجوقية - الأتابكية الشامية - الزنكية - الأيوبية تلك الجماعات قط عن الدولة، بل اشتملت حتى

(169) شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري الدمشقي. كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ([د. م.]: مطبعة الأكدامسة الإمبراطورية، بطربورغ المحروسة، 1281هـ/ 1865م)، ص 280-283.

على التحالف مع بعض الفِرق الشيعية في بعض الفترات، ورعاية ازدهارها، ومنح الحرية لفقهائها في الحكم بحسب مذاهبها بصورة شبه رسمية، كما في مملكة حلب الأيوبية، والاعتماد على بعض من هم معروفون بالانتماء إليها في الأجهزة التنفيذية للدولة، وإن كان ذلك محدودًا نسبيًا، واستمر ذلك على نحوٍ ما حتى عهد السلطان المملوكي بيبرس، بينما أُقصي من ينتمي إلى تلك الجماعات من مجال القضاء الذي لم يتدخل في الاعتقاد، أقله في حقبة «إحياء السنّة»، وإن كانت المدارس قد أخذت تخرّج كوادر معادين تكوينيًا على المستوى الفكري - المذهبي أشد المعاداة للشيعة، كما يتنمذج ذلك في حالة ضياء الدين بن الأثير (558-637هـ/ 1163-1239م) الذي عمل في خدمة صلاح الدين ثم غدا وزيرًا لابنه الملك الأفضل في مملكة دمشق؛ فكانت مهاجمة الشيعة وإخراجهم عن الإسلام من أساليب الكتابة التي يجب أن يتقنها ويتمثّلها الكتّاب في إنشائهم لتقليد المحتسب، من حيث إن «الرافضة ليس لهم من الدين إلا اسمه، ولا من الإسلام إلا رسمه»[170]. ومع أن الأفضل لم يطبق هذه المنظورات قط، بل رعى محيي الدين بن عربي وطريقته أشد الرعاية، فإنها تعكس التكوين الذي كانت تخرّجه المدارس التي حدّد قادة نور الدين الزنكي وظيفتها حين أنشأوها بمحاربة «البدعة» الشيعية، ولا سيما في المدن الداخلية التي يغلب عليها الشيعة، مثل مدينة حلب[171].

مع التحول من سياسة «إحياء السنّة» بالأساليب الهجيمونية في العهود السلجوقية الشامية - الزنكية النورية - الأيوبية إلى الأساليب القسرية والعنفية المباشرة في العهد المملوكي، غدت الجماعة السنّية، ممثلةً بالفقهاء المعتمدين

---

(170) ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، قدّمه وعلّق عليه أحمد لحوفي وبدوي طبانة، 2 ج (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ص 398.

(171) ينقل أبو شامة أن مجد الدين الداية، كبير أمراء نور الدين والمقيم يومئذ في قلعة حلب، قال للقضاة المنقسمين حول بعض القضايا إن «ما أردنا ببناء المدارس إلا نشر العلم ودحض البدع من هذه البلدة، وإظهار الدين». انظر: عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**، وضع حواشيه وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين، 4 ج (بيروت: منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية، 2002)، ج 1، ص 117.

مملوكيًا، هي التي تمثّل الإسلام «الصحيح» أو الأرثوذكسي. وبفضل السلطة، غدت هي الجماعة المركزية التي تُظهرها سياسات المؤسسة الفقهية في مظهر الجماعة المندمجة أو الملتحمة ذاتيًا من نوع Endogroupe/Ingroup، بينما غدت الجماعات الصوفية العرفانية والشيعية أكثر فأكثر من نوع الجماعات المقصاة والمهمّشة، أو تلك التي يمكن وصفها، ببساطة، بأنها خارج الجماعة السنّية المهيمنة أيديولوجيًا وسياسيًا في نوع من جماعات Exogroupe/ Outgroup، أو خارج الجماعة الأساسية[172]، وربما الأقرب إلى مفهوم الطائفة، مع ضرورة اللحظ منهجيًا أن الجماعات التي هي خارج الجماعة تكتسب - طردًا مع الحملات عليها - خصائص الجماعة الملتحمة ذاتيًا حول عصبيتها المذهبية، ما يشكّل أحد محددات التكون التاريخي لمفهوم الطائفة (Communauté/ Community) من الناحية الجماعاتية الطائفية السوسيولوجية. لكن العلاقة بين الطائفة والكثرة العددية تظهر متضافرةً مع جغرافية التوطن، خصوصًا لدى الجماعات الشيعية والإسلامية الشامية غير السنّية، مثل الشيعية الإمامية والنصيرية والإسماعيلية والدرزية والإيزيدية التي أُقصيت عن الجماعة الأساس المهيمنة.

تركزت هذه السياسة الدينية المملوكية في التسنين الاعتقادي الاجتماعي في المدن الشامية الداخلية، أو كانت آثارها المباشرة بدرجةٍ أساس في تلك المدن. وكان الأثر الأكبر في مدينة دمشق، بينما ظلّت مدينة، حلب ذات الأغلبية الشيعية منذ قرون عدة حتى مجيء المماليك، بمنأى نسبي لكنه واسع عن نوعية آثار هذه السياسة؛ إذ كان الوجه الأساس لحلب متوجهًا صوب الشرق وطريق الحرير (تبريز - ديار بكر، ومنها إلى بورصة أو حلب)؛ وكان المجال البشري الاعتقادي العام لهذه الطريق يتّسم بهيمنة الشيعية، بينما كان وجه دمشق الاقتصادي متوجهًا صوب طريق التوابل من المحيط الهندي، فطريق البحر الأحمر وجدّة، وعبرها إلى مصر، التي شكلت عوائدها الضريبية مصدرًا أساسًا في دخل الدولة المملوكية.

(172) Howard Giles & Jane Giles, «Ingroups and Outgroups,» in: Anastacia Kurylo (ed.), *Inter/Cultural Communication: Representation and Construction of Culture* (Los Angeles: SAGE Publication, 2013), pp. 141-162.

وكان المجال البشري الاعتقادي العام لهذه الطريق يتسم بهيمنة سنّية منذ قرون عدة، وإن تدخّل المماليك بقوة لإنهاء هيمنة الشيعة في مكة والحجاز.

في سياق هذه الصورة البنيوية الأكبر للتحول الجماعاتي الشامي، غدت المدن الداخلية على المستوى الإسلامي ذات أغلبية سنّية يتحكم الجهاز الفقهي القضائي بنظام عباداتها ومعاملاتها، بل باعتقاداتها، إلى حد بعيد، بينما ظلّت المناطق الجبلية والساحلية في بلاد الشام، ولا سيما في شمالها الغربي من جهة (جبل النصيرية)، وجنوبها الغربي يومئذ من جزين في جنوب لبنان الحالي حتى طرابلس في شماله، ذات أغلبية جماعاتية شيعية أو غير سنّية، إلى أن حدثت عملية إنذار نائب دمشق المملوكي للشيعة بالتسنن أو الاستئصال، ثم تبعها رعاية المماليك لحملة تحوّل كبيرة من الشيعة الإمامية إلى السنّة. وكان ذلك جزءًا من عملية القضاء على حركة الإحياء الشيعية الأولى بعد حملة كسروان في جزين في عام 786هـ/ 1384م، التي قُتل فيها شمس الدين محمد بن مكي بن محمد بن حامد العاملي (734-786هـ = 1333-1384م)، المعروف في التاريخ الشيعي لجبل عامل والتاريخ الشيعي عمومًا بـ«الشهيد الأول».

لا يدخل إخماد حركة الإحياء الشيعية الأولى بعد حملات كسروان في مجال بحثنا، وإن كان هذا الإخماد وثيق الصلة أشد ما يكون بصورة التنميط الذي أنتجته آثار الحملات الكسروانية.

6- لا يزال الوعي الإسلامي محكومًا حتى الآن ببراديغم القرن الرابع عشر المملوكي

حدثت الحملات الكسروانية لدواع استراتيجية - أمنية - سياسية بدرجةٍ أساس، كثفها البحث باشتغال «المتغير المستقل»؛ لكنها أنتجت في تداعياتها تجاه من استهدفتهم أنهم مسلمون «روافض» غير سنّة، «مارقون» من الشريعة، في سلطنة تتبنى التسنن بمذاهبه الفقهية السنّية، وتعتمد فتاوى محاربتهم التي بلورها في هذه المرحلة وبرع في تنظيرها ابن تيمية أكثر من غيره. وهذه تعادل مفهوميًا «المتغيّر التابع» الذي يتحول في شروط معيّنة إلى متغير مستقل. وأنتج

ابن تيمية فتاواه منذ انخراطه في حملة كسروان الثالثة، وتطييف الصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني، وهي فتاوى تُعَد مصدرًا أساسًا اليوم في فهم الجهادية السلفية المعاصرة، بشأن «الطائفة الممتنعة» و«الدار المركّبة» ...إلخ، كما تنضح بذلك أدبياتهم ومؤلفاتهم.

بلور ابن تيمية مفاهيمه ضد الفِرق الثيو - صوفية العرفانية والشيعية، مازجًا إياها - في مناسَبة وغير مناسبة - بالجهمية ككناية، أو ما يتجاوزها إلى مواجهة مع المؤسسة الفقهية المملوكية ذات الهيمنة الشافعية الأشعرية، في سياق تاريخي محدّد هو سياق الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني على بلاد الشام، الذي حوّل ابن تيمية من ابن تيمية الأول السلفي الدعوي إلى ابن تيمية الثاني المشارك بفاعلية في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة، ثم إلى ابن تيمية الثالث الأشدّ في عنفيّته الفتوية ضد الفِرق الشيعية خصوصًا، طردًا مع مواصلة شرعنته للحملة الكسروانية الثالثة، وتمثله الموقف المملوكي إبان الصراع المملوكي -الإيلخاني. وصدرت فتاوى ابن تيمية التي تُعَدّ مرجعية (حتى هذه اللحظة) للجهادية الإسلامية المعاصرة، على مختلف أسمائها الحركية، في مرحلة تحوّله من ابن تيمية الثاني إلى ابن تيمية الثالث؛ فأنتج فتاوى دينية - سياسية في مرحلتي الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني تلك، وبارتباط مباشر بهذا الصراع، وفي ترجمة هذا الصراع إلى مصطلح إسلامي شرعي، بينما تراجع ذلك كله بصورة تامة بعد السلام المملوكي - الإيلخاني التتاري، فلا نكاد نعرف لابن تيمية بعد السلام المملوكي - الإيلخاني فتاواه العنيفة ضد الفِرق الشيعية والعرفانية؛ إذ كانت فتاواه وأفكاره في هذا الخصوص محدودة بزمن الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني. كما أنها كانت وثيقة الصلة بمحاولة اضطلاعه بفقيه عضوي مرجعي أو مرشد «ناصح» للسلطان المملوكي، كما تشهد بهذا الرسائل الموثقة التي كان يرسل بها إليه. واستخدم السلطانُ ابنَ تيمية أذكى استخدام، غير أنه سرعان ما رماه جانبًا مع تلامذته مع انتهاء الصراع المملوكي - الإيلخاني، وهذا يكثف إشكالية العلاقة المعقّدة بين ابن تيمية والسلطان الناصر؛ فلم يكن ابن تيمية في النهاية أكثر من فقيه «متشدّد» في العلاقة بالسلطان المملوكي «المسلم»، وإن كان فقيهًا «مميّزًا» بتقواه السلفي، ولم يكن يتورع عن الهشّ بالاعتماد على السلطان في مواجهة خصومه

من فقهاء الأشاعرة، واتهام خصومه بأنهم عيون وأياد للإيلخانيين، بل لم يكن يتورع عن تكفير بعض أعيانهم خلافًا لقواعده في تكفير المعيّن.

ولّت وانتهت هذه الشروط التي حكمت فتاوى ابن تيمية حتى في مرحلة ابن تيمية الثالث، من دون أن يعلق على ذلك بشيء، بل تخلى عن قصة الصراع المملوكي - التتاري بعد السلام بين المماليك والتتار كليًا في فتاواه، أو ما عاد يؤكد ذلك فيها بعد مرحلة السلام. لكن فتاواه ذات الصلة، التي أنتج أكثرها في مرحلة الصراع المملوكي - التتاري الإيلخاني، ما زالت حية وفاعلة، وكأنها صدرت اليوم، مقتلَعةً من شروطها، ومعطاةً طابعًا مرجعيًا مطلقًا، على المستويين الاعتقادي والسلوكي، وفي تناوُلٍ أكثر تشدّدًا مما انطوت عليه مجمل فتاوى ابن تيمية الثالث في تلك المرحلة. ولا تزال «فتوى ماردين» وفتاوى «الطائفة الممتنعة» و«فتوى النصيرية» و«فتوى التتار»، مصدر استدلال واستشهاد حتى هذه اللحظة. بل إن مؤتمرًا قام لمعالجة فتوى ماردين قبل أعوام، وعقد في مدينة ماردين نفسها، في عام 2010، شاركت فيه كوكبة من أكابر العلماء والدعاة المعنيين بالشأن العام، مثل عبد الله بن بيه وسلمان العودة، وعبد الوهاب الطريري... وغيرهم، شعورًا منهم بخطورة هذه الفتوى في زماننا، وإحساسًا بعمق تأثيرها في واقعنا، على الرغم من صدورها في زمن المماليك[173].

كان ابن تيمية في صلب التقليد المملوكي، وإن همّشته المؤسسة الفقهية المملوكية، ولم يكن لخلافه مع المؤسسة الفقهية المملوكية صلة وطيدة بمنظوراته للشيعية التي أنتجها خلال الصراع المملوكي - التتاري، ولم يكن موقفه من الشيعية وما ينضوي تحتها من فِرق هو سبب وضعه في السجن. ولئن كانت المؤسسة الفقهية في ذلك الوقت قد عاندت إنتاجه الناقد للفكر الأشعري، فإنها مارست وعلى وجهٍ أشدّ منه، أيديولوجية السياسات ضد الشيعية والفِرق غير السنيّة، التي غدت هنا سياسات في المدن الشامية الداخلية بأشدّ منه. والحاصل وفق تأثير

(173) بشأن المؤتمر وتوصياته، انظر: عبد الله بن بيه، «مؤتمر ماردين: ماردين.. دار السلام»، الموقع الرسمي للعلامة الشيخ عبد الله بن بيه، شوهد في 21/ 11/ 2016، في:
http://binbayyah.net/arabic/archives/1037.

ابن تيمية الراهن - والمؤسّسي من دون أي شك عبر توسط **الرسائل والمسائل النجدية** وماشاكلها - أن قطاعًا ساحقًا من المسلمين والمسلمين الحركيين لا يزالون تحت تأثيره، وهم يقتلعون ابن تيمية الثالث المتعلق بالصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني من شروطه الموضوعية التاريخية لتعميمه على الحاضر. والواقع أن زمن المماليك السياسي - السلطاني انتهى منذ نحو خمسة قرون، لكن قسمًا كبيرًا لا يزال يعيش حتى اليوم بين مراجعه، ولعل أبرزهم الجهاديون السلفيون المتشددون والمتعصبون أكثر من ابن تيمية نفسه، ولو عرفوا بحكاية العلاقة بين فتاوى ابن تيمية والصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني وتطوراته، من خلال نزع التماميّة عنه، وقراءته نقديًا خارج توسط المؤسسة السلفية في فهمه الانتقائي والمصلحي التسويغي، لكان وضع جزء منهم على الأقل، ومصيرهم، ووضع مجتمعاتنا أشياء مختلفة عما هي الآن. لكننا على مستوى المفاهيم تجاه الآخر المسلم وغير المسلم ما زلنا نعيش على مستوى التفكير الإسلامي في الزمن المملوكي.

إن أول ما يخطر ببال الباحث التقليدي في الإسلاميات، في شرح حديث من الأحاديث الصحيحة، كتب العهد المملوكي، كـ **شرح ابن حجر** للبخاري أو **شرح النووي** لمسلم. وفي العقائد، الحموية والواسطية والتدمرية لابن تيمية في الفكر السلفي، أو التفتازاني والفخر الرازي في الفكر الأشعري، أو كتب الحلّي في الفكر الشيعي. وفي التفسير، يحضر **تفسير ابن كثير** الذي يكاد سيد قطب يكون قد أفرغه كله في ظلاله. وفي أصول الفقه، لا يزال **الموافقات** للشاطبي، الذي هو ابن العصر المملوكي، حاضرًا بقوة وملهمًا حتى اليوم. وفي التراجم، يحضر **سير أعلام النبلاء** للذهبي، و**وفيات الأعيان** لابن خلكان، و**الوافي بالوفيات** للصفدي. وفي التاريخ، يحضر **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، و**البداية والنهاية** لابن كثير. بل حتى في المعاجم، لا يزال **لسان العرب** لابن منظور يكاد يكون المرجع الأول. وفي النحو ألفية ابن مالك، وكتب ابن هشام، بينما احتفل المثقفون الحديثون بمقدمة ابن خلدون التي صنّفها في العصر ذاته، بطريقة تنتمي إلى عصرهم وليس إلى عصره.

لا شك في أن الإرث المملوكي متنوع، غير أنه لا يزال قويًّا وكثيف الحضور حتى يومنا هذا، وكأننا ما زلنا نعيش ذهنيًا في التراث المملوكي، سواء أكنا خلدونيين أم مقاصديين أم أشعريين أم سلفيين.

يحضر ابن تيمية في هذا الإرث حضورًا أشدّ بروزًا في تشكيل الثقافة والوعي والسلوك والممارسة، ولا سيّما عند الإسلاميين الحركيين، خصوصًا الجهاديين منهم. وما زال مفهومه للدار المركّبة التي ابتدع مفهومها بمناسبة شرعنة الهجمات المملوكية على ماردين مغذية رحى الانقسام الطائفي - الهوياتي والجماعاتي والاجتماعي. وكان زمن ابن تيمية، الذي هو في منظور التاريخ - كما حاولت توضيحه في هذه الدراسة - زمن صراع سياسي مملوكي - تتاري صريح، حكم بدرجة أساس فتاواه ومنظوراته كفقيه مميّز من أقرانه في المؤسسة الفقهية المملوكية في كونه مستقلًا، ولا يتلقى أجرًا ولا أعطيات من السلطان، وهو ما يفسر تعقد العلاقة بينه وبين السلطان وجهازه الفقهي - البيروقراطي المحيط به، وانتهى هذا الصراع ومضى، بينما لا يزال التطييف السنّي - الشيعي الذي عبّرت عنه سجالية «ابن تيمية - الحلّي للصراع السياسي في عصرهما مستمرًا في صيغة الماضي - الحاضر - المستمر، في شكل عصبيات سنية - شيعية طائفية مسيّسة، أورثت المجال الإسلامي الحاضر الطائفية السنية - الشيعية العدوانية المتجددة والاستقطابية في طور تسييس الطوائف. فلا يزال قسم كبير من مراجع إظهار الصراع السياسي اليوم في شكل صراع طائفي سنّي - شيعي اليوم يضرب بجذوره في الصراع المملوكي - الإيلخاني في القرن الرابع عشر، الذي تنمذج في صراع ابن تيمية مع الحلي، ولا تزال صراعات المصالح والسيطرة تعيد إنتاجه في شكل «كابوس طويل» لم يستفق الوعي الإسلامي منه حتى الساعة.

المراجع

1 - العربية

كتب

آل معروف، إميل عباس. **تاريخ العلويين في بلاد الشام منذ فجر الإسلام إلى تاريخنا المعاصر خلال جميع العصور والدويلات التي مرت على المنطقة العربية والإسلامية: أكبر وأوسع دراسة تاريخية دينية جغرافية اجتماعية موثقة.** 3 ج. طرابلس - لبنان: دار الأمل والسلام، 2013.

ابن أبي العبري، أبو الفرج جمال الدين. **تاريخ الزمان.** نقله إلى العربية إسحق أرملة. تقديم جان موريس فييه. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.** قدّمه وعلّق عليه أحمد لحوفي وبدوي طبانة. 2 ج. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ.** راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق. 11 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. **بدائع الزهور في وقائع الدهور.** تحقيق محمد مصطفى. 6 ج. بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، 2010.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار**

في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. اعتناء درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **جامع المسائل لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، 661-728هـ.** تحقيق محمد عزير شمس. إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد. سلسلة آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وملحقاتها من أعمال. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1424هـ.

______. **الرسالة القبرصية: خطاب لسرجواس ملك قبرص**. نشرها قصي محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية، 1394هـ.

______. **الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. 6 ج. ط 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987 و2011.

______. **مجموعة الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية**. اعتنى بها وخرّج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز. ط 3. القاهرة: دار الوفاء، 2005.

______. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: [د. ن.]، 1986.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. ضبطه وصححه عبد الوارث محمد علي. 2 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. اعتنى به عادل بن سعد. 7 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**. تحقيق عبد الرحمن بن عثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.

ابن سباط الغربي، حمزة بن أحمد بن عمر المعروف. **صدق الأخبار: تاريخ ابن سباط.** تحقيق عمر عبد السلام تدمري. 2 ج. طرابلس - لبنان: جروس برس، 1993.

ابن عبد الظاهر، علاء الدين علي بن محمد بن عبد الله. **الروض الزاهر في غزوة الملك الناصر.** تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة العصرية، 2005.

ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية.** دراسة وتحقيق أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2002.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في اخبار من ذهب.** ط 2. بيروت: دار المسيرة، 1979.

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. مج 1: المسالك والآثار والأقاليم.** تحقيق كامل سليمان الجبوري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن القلاعي، جبرائيل اللحفدي. **زجليات جبرائيل ابن القلاعي.** دراسة وتحقيق بطرس الجميل. بيروت: دار لحد خاطر، 1982.

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة بن أسد. **تاريخ دمشق: من القرن الرابع حتى القرن السابع الهجري، من القرن العاشر حتى القرن الرابع عشر الميلادي: تكملة تاريخ دمشق لسبط ابن الجوزي واليونيني من ذيل مرآة الزمان لليونيني.** تحقيق وتقديم سهيل زكار. 2 ج. دمشق: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، 2007.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة.** تحقيق عبد الرؤوف سعد. 2 ج. بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، 2002.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. وثّقه وقابل مخطوطاته علي محمد عوض وآخرون. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر. **تاريخ ابن الوردي أو تتمة المختصر في أخبار البشر**. 2 ج. النجف: المطبعة الحيدرية، 1969.

ابن يحيى، صالح بن الحسين بن صالح. **كتاب تاريخ بيروت وأخبار الأمراء البحتريين من بني الغرب**. سعى بنشره وتهذيب عبارته وتعليق حواشيه وفهارسه الأب لويس شيخو اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1902.

______. **تاريخ بيروت**. بيروت: دار الحديث، 1990.

أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته وعصره وآراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1974.

______. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**. 2 ج. القاهرة: دار الفكر العربي، 2009.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. **كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**. وضع حواشيه وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين. 4 ج. بيروت: منشورات محمد علي بيضون/ دار الكتب العلمية، 2002.

أبو عز الدين، نجلاء. **الدروز في التاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين، 1990.

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي بن محمود. **المختصر في أخبار البشر**. تحقيق محمد زينهم عزب، يحيى سيد حسين ومحمد فخري الوصيف. 4 ج. القاهرة: دار المعارف، 1998.

أبي خزام، أنور فؤاد. **إسلام الموحدين: المذهب الدرزي في واقعه الإسلامي والفلسفي والتشريعي**. ط 2. بيروت: دار الفارابي، 2006.

أركون، محمد. **الإسلام، الأخلاق والسياسة**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي ودار النهضة العربية، 2007.

الأفندي الأصبهاني، عبد الله بن عيسى. **رياض العلماء وحياض الفضلاء**. اهتمام محمود المرعشلي. تحقيق أحمد الحسيني الأشكوري. 6 ج. قم: مطبعة الخيام، 1401هـ/ [1981م].

بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**. 2 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1973.

بروديل، فرنان. **هوية فرنسا، المجلد الثاني: الناس والأشياء**. ترجمة بشير السباعي. 2 مج. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

بولياك، أبرهام ن. **الإقطاعية في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان**. ترجمة عاطف كرم. بيروت: دار المكشوف، 1948.

بيضون، أحمد. **الصراع على تاريخ لبنان أو الهوية والزمن في أعمال مؤرخينا المعاصرين**. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1989.

تدمري، عمر عبد السلام. **تاريخ طرابلس السياسي والحضاري عبر العصور: عصر دولة المماليك**. 2 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

جب، هاملتون. **صلاح الدين الأيوبي: دراسات في التاريخ الإسلامي**. تحرير يوسف إيبش. ط 2. بيروت: دار بيسان، 1996.

حتي، فيليب. **تاريخ سورية ولبنان وفلسطين**. ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق. إشراف جبرائيل جبور. 2 ج. بيروت: دار الثقافة، [د. ت.].

______. **تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر**. ترجمة أنيس فريحة. مراجعة نقولا زيادة. إشراف جبرائيل جبور. بيروت: دار الثقافة، 1972.

الحجي، حياة ناصر. **السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك: فترة حكم السلاطين المماليك البحرية: دراسة تاريخية وثائقية في وقائع الممارسات المختلفة**

السلطانية والأميرية. نسخة إهداءات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب [2002]. الكويت: جامعة الكويت، 1997.

الحرفوش، حسين. **خير الصنيعة في مختصر غلاة الشيعة**. 5 ج. مخطوطة مصورة موزعة على نطاق محدود من قبل ناشرها الخاص في طرطوس.

حسن، أحمد علي. **المكزون السنجاري في حمّين: بحثًا عن قبر المكزون**. حمص: الدار السورية للدراسات والنشر، 2005.

______ وحامد حسن. **المسلمون العلويون في لبنان.. واسأل التاريخ**. طرابلس - لبنان: مؤسسة أديب للطباعة، 1989.

حسن، حامد. **المكزون بين الإمارة والشعر والتصوف والفلسفة**. 4 ج. دمشق: منشورات دار الثقافة، 1970.

حطيط، أحمد. **قضايا من تاريخ المماليك السياسي والحضاري (648-923هـ/ 1250-1517م)**. بيروت: دار الفرات، 2003.

خليفة، عصام كمال. **ناحية جبل كسروان والجرْدين (كسروان والمتن حاليًا): من خلال الإحصاء العثماني (1550م): الضرائب**. بيروت: مؤسسة نوفل، 2008.

الخوانساري، محمد باقر بن جعفر. **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**. تحقيق أسد الله إسماعيليان. 8 ج. تهران: مكتبة إسماعيليان، 1970.

الدبس، يوسف. **تاريخ سورية الدنيوي والديني الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة الموصّل**. راجعه مارون رعد ونظير عبود. 10 ج. بيروت: دار نظير عبود، [د. ت.].

دفتري، فرهاد. **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**. ترجمة سيف الدين القصير. بيروت: دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2012.

الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله محمد الأنصاري. **كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**. [د. م.]: مطبعة الأكدامسة الإمبراطورية، بطربورع المحروسة، 1281هـ/ 1865م.

الدواداري، أبو بكر عبد الله بن أيبك. **كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية**. تحقيق بيرند راتكه وآخرين. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1402هـ/ 1982م.

______. **كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية**. تحقيق أولرخ هارمان. 9 ج. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1971.

______. **كنز الدرر وجامع الغرر: الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر**. تحقيق هانس روبرت رويمر. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960.

الدويهي، أسطفان. **تاريخ الأزمنة**. تحقيق الأباتي بطرس فهد. الخزانة التاريخية 3. ط 3. بيروت: دار لحد خاطر، 1986.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد عثمان بن قايماز. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. 15 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

______. **العبر في خبر من غبر**. تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. 4 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

______. **العبر في خبر من غبر**. تحقيق صلاح الدين المنجد. الكويت: مطبعة الكويت الحكومية، 1986.

______. **كتاب دول الإسلام في التاريخ**. تحقيق حسن إسماعيل مروة ومحمود الأرناؤوط. 2 ج. ط 3. بيروت: دار صادر، 2012.

______. **من ذيول العبر للذهبي والحسيني**. تحقيق محمد رشاد عبد المطلب. مراجعة صلاح الدين المنجد وعبد الستار أحمد فراج. التراث العربي 17. ط 2. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1986.

رانسيمان، ستيفن. **تاريخ الحروب الصليبية**. ترجمة السيد الباز العريني. 3 ج. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1980.

رباط، إدمون. **التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري**. ترجمة حسن قبيسي. مراجعة جورج كتورة. 2 ج. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2002.

رستم، أسد. **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**. 2 ج. بيروت: المكتبة البولسية، 1988.

______. **مصطلح التاريخ: وهو بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث**. ط 4. بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1984.

______. **وبكنيسة واحدة جامعة مقدسة رسولية**. إعداد وتقديم وفهرسة لميا ستم شحادة. بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1995.

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين، 1959.

زغيب، جرجس. **عودة النصارى إلى جرود كسروان**. نشره وعلّق حواشيه الخوري بولس قرألي. ألحقه بنبذتين في الأسرة الخازنية البطريرك بولس مسعد. وفي الأسرة الشقيرية المسيحية بقلم عيسى أفندي إسكندر المعلوف. بيروت: منشورات جروس - برس، [1983].

زهر الدين، صالح. **تاريخ المسلمين الموحّدين الدروز**. ط 3. بيروت: المركز العربي للأبحاث والتوثيق، 2007.

سالم، عبد العزيز. **طرابلس الشام في التاريخ الإسلامي**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، [1967].

السمهوري، رائد. **نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجًا**. تقديم رضوان السيد. ط 2. دبي: دار مدارك، 2012.

السياف، أحمد نهاد. **شعاع قبل الفجر: مذكرات أحمد نهاد السياف**. تقديم وتحقيق محمد جمال باروت. بيروت: المؤلف، 2005.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. إشراف وتصحيح محمد زهري النجار. 8 ج. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.].

الشدياق، طنوس بن يوسف. **أخبار الأعيان في جبل لبنان**. وقف عليه وناظر طبعه المعلم بطرس البستاني. إشراف نظير عبود. تحقيق مارون رعد. فهرسة الياس حنا. 2 ج. بيروت: دار نظير عبود، 1993.

الشريف، منير. **المسلمون العلويون: من هم وأين هم؟**. ط 2. بيروت: مؤسسة البلاغ، 1991.

شكري، إيمان عمر (محققة). **السلطان برقوق مؤسس دولة المماليك الجراكسة، 784-801هـ/ 1382-1398م، من خلال مخطوط عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان لبدر العيني**. صفحات من تاريخ مصر. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

شمس، محمد عزيز. **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون**. إشراف وتقديم بكر بن عبد الله أبو زيد. ط 2. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1422هـ.

الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف والتشيع**. 2 ج. ط 3. بيروت: دار الأندلس، 1982.

صعب، حسن. **علم السياسة**. بيروت: دار العلم للملايين، 1966.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. **أعيان العصر وأعوان النصر**. حقّقه علي أبو زيد وآخرون. تقديم مازن عبد القادر المبارك. 7 ج. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998.

ـــــــــــ. **الوافي بالوفيات**. تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**. 2 ج. بيروت: منشورات ذوي القربى، 1385هـ.

الصليبي، كمال. **بيت بمنازل كثيرة: الكيان اللبناني بين التصور والواقع**. ترجمة عفيف الرزاز. ط 6. بيروت: مؤسسة نوفل، 2013.

______. **تاريخ لبنان الحديث**. ط 10. بيروت: دار النهار، 2008.

______. **منطلق تاريخ لبنان، 634-1516م**. ط 3. بيروت: دار نوفل، 2012.

الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين**. نقد وتقريظ عبد الرحمن الخير. بيروت: دارالأندلس، 1966.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **العصر المماليكي في مصر والشام**. ط 2. القاهرة: دار النهضة العربية، 1976.

عثمان، هاشم. **تاريخ العلويين: وقائع وأحداث**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997.

______. **العلويون بين الأسطورة والحقيقة**. ط 2. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1994.

عزام، عبد الرحمن. **صلاح الدين وإعادة إحياء المذهب السني**. ترجمة قاسم عبده قاسم. ط 2. الدوحة: دار بلومزبري، مؤسسة قطر للنشر، 2012.

علي، أسعد أحمد. **معرفة الله والمكزون السنجاري**. 2 ج. بيروت: دار الرائد العربي، 1972.

عمر الشماع، أبو حفص عمر بن أحمد بن علي. **القبس الحاوي لغرر ضوء السخاوي**. تحقيق حسن إسماعيل مروة وخلدون حسن مروة. خرّج أحاديثه وقدّم له محمود الأرناؤوط. 2 ج. بيروت: دار صادر، 1998.

الغرناطي، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد. **علم الجغرافيا**. تحقيق حماه الله ولد السالم. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

القثامي، متعب حسين. **تركيا في عهد المغول، 641-736هـ/ 1243-1336م**. القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، يوسف على طويل ونبيل خالد الخطيب. 15 مج. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012.

كاهن، كلود. **الإسلام: منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية**. ترجمة حسين جواد القبيسي. مراجعة علي نجيب إبراهيم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

ـــــــــ. **الشرق والغرب في زمن الحروب الصليبية**. ترجمة أحمد الشيخ. القاهرة: دار سيناء للطباعة والنشر، 1995.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفيتش. **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. ترجمة صلاح عثمان هاشم. مراجعة إيغور بليايف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. 6 ج. دمشق: مؤسسة النوري، [د. ت.].

كوثراني، وجيه. **إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى «بيوت العناكب»**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

ـــــــــ. **تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

كوربان، هنري. **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**. ترجمة فريد الزاهي. ط 2. كولونيا: منشورات الجمل، 2008.

لابدوس، إيرا. **مدن إسلامية في عصر المماليك**. ترجمة علي ماضي. ط 2. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

لبنان في تاريخه وتراثه. إشراف عادل إسماعيل. بيروت: مركز الحريري الثقافي، 1992.

معجم السرديات. تحقيق محمد القاضي. بيروت: دار الفارابي، مؤسسة الانتشار العربي/ تونس: دار محمد علي للنشر، 2010.

المعلوف، عيسى إسكندر. **دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف**. تقديم وتحقيق عقبة زيدان. 2 ج. ط 3. دمشق: دار حوران، 2002.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **در العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة**. تحقيق محمد عثمان. 3 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

______. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

مكارم، سامي نسيب. **لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**. ط 2. بيروت: دار صادر، 2010.

مكي، محمد علي. **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني**. ط 6. بيروت: دار النهار، 2006.

المنصوري، بيبرس. **مختار الأخبار: تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية حتى سنة 702هـ**. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: الدار المصرية - اللبنانية، 1993.

المهاجر، جعفر. **التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية: أول دراسة علمية على تاريخ الشيعة في المنطقة**. بيروت: دار الملاك، 1992.

______. **جبل عامل بين الشهيدين: الحركة الفكرية في جبل عامل في قرنين، من أواسط القرن الثامن للهجرة/ الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر/ السادس عشر**. دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2005.

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. تحقيق الباز العريني وعبد العزيز الأهواني. القاهرة: مطبعة دار الكتب العلمية، 1997.

الهمذاني، رشيد الدين. **جامع التواريخ: تاريخ غازان خان**. ترجمة فؤاد عبد المعطي الصياد. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000.

هواش، محمد. **عن العلويين ودولتهم المستقلة**. الدار البيضاء: الشركة الجديدة للمطابع المتحدة، 1997.

يقطين، سعيد. **تحليل الخطاب الروائي: الزمن – السرد – التبئير**. ط 4. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد. **تاريخ دمشق**.

______. **ذيل مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط بن الجوزي**. تحقيق عباس هاني الجراح. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

2 – الأجنبية

Books

Bourdé, Guy & Hervé Martin. *Les Écoles historiques*. Points. Paris: Le Seuil, 1997.

Carbonell, Charles-Olivier. *L'Historiographie*. Que sais-je?. 8ème ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

Kerr, Michael & Craig Larkin (eds.). *The Alawis of Syria: War, Faith and Politics in the Levant*. London: C. Hurst & Co., 2015.

Kurylo, Anastacia (ed.). *Inter/ Cultural Communication: Representation and Construction of Culture*. Los Angeles: SAGE Publication, 2013.

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'Islam*. Paris: Payot, 1965.

Offenstadt, Nicolas. *L'Historiographie*. Que sais-je?. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

Rey, Alain (dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Historique 3. Paris: Dictionnaire le Robert, 2012.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Fortieth-Anniversary Edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014 [1973].

فهرس عام

-ت-

-ز-

-س-

-ض-

-ط-

-ظ-

-ع-

-ل-

-م-

-هـ-